NR 6 LISTOPAD - GRUDZIEŃ 1948

OREDOWNIK

DIECEZJI CHEŁMIŃSKIEJ

DWUMIESIĘCZNIK

PELPLIN

KURIA BISKUPIA CHEŁMIŃSKA

TREŚĆ NUMERU

OREDOWNIK
DIECEZJI CHEŁMIŃSKIEJ

ROK 4 (66) LISTOPAD - GRUDZIEŃ 1948 NUMER 6

ACTA APOSTOLICAE SEDIS

147

MOTU PROPRIO

ABROGATUR ALTERUM COMMA PARAGRAPHI SECUNDAE CAN. 1099

PIUS PP. XII.

Decretum „*Ne temere*", decessoris Nostri fel. rec. Pii X iussu latum, statuerat (art. XI) omnes in Ecclesia catholica baptizatos, etiamsi ab eadem postea defecissent, teneri ad servandam matrimonii formam in Concilio Tridentino definitam.

Verum ne irrita evaderent matrimonia eorum qui, ab acatholicis nati in Ecclesia catholica baptizati, ab infantili aetate in haeresi vel schismate aut infidelitate vel sine ulla religione adolevissent, in Codice Iuris Canonici statutum fuit huiusmodo baptizatos non teneri ad canonicam matrimonii formam servandam.

At experientia triginta annorum satis docuit exemptionem a servanda canonica matrimonii forma, huiusmodi in Ecclesia catholica baptizatis concessam, bono animarum haud emolumento fuisse, immo in solutione casuum saepe saepius difficultates multiplicasse; quamobrem Nobis visum est expedire ut memorata exemptio revocetur.

Et ideo Nos, auditis Emis ac Revmis Patribus Supremae S. Congregationis S. Officii, Motu Proprio ac de plenitudine Apostolicae potestatis, decernimus ac statuimus omnes in Ecclesia catholica baptizatos teneri ad canonicam matrimonii formam servandam; abrogamus itaque alterum comma paragraphi secundae can. 1099, et iubemus ut verba „item ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili aetate in haeresi vel schismate aut infidelitate aut sine ulla religione adoleverunt,

quoties cum parte acatholica contraxerint" ex can. 1099 expungantur.

Haec autem arrepta occasione, Missionarios ceterosque Sacerdotes admonemus ut iidem praescripta canonum 750—751 sancte servent.

Mandamus igitur ut hae Litterae Apostolicae Motu Proprio datae in Acta Apostolicae Sedis referantur, ac statuimus ut, quae in iisdem iussa sunt, vim suam exerant a die 1 Januarii anni MCMXLIX. Contrariis quibuslibet non obstantibus, etiam peculiari mentione dignis.

Datum ex Arce Gandulphi, prope Romam, die 1 mensis Augusti, in festo S. Petri in Vinculis, anno MCMXLVIII, Pontificatus Nostri decimo.

Pius PP. XII

(A. A. S., vol. 40, nr 8, p. 305—306)

148

RESPONSA AD PROPOSITA DUBIA

COMMISSIO PONTIFICIA AD CODICIS CANONES AUTHENTICE INTERPRETANDOS

Emi Patres Pontificiae Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos, propositis in plenario coetu quae sequuntur dubiis, responderi mandarunt ut infra ad singula:

I — De forma celebrationis matrimonii

D. An per praescriptum can. 1097 § 2, in fine, derogetur canoni 1099 § 1, n. 3. — R. Negative.

II — De dispensatione ab impedimentis matrimonialibus

D. Utrum can. 1052 ita intelligendus sit ut dispensatio impetrata pro certo et determinato impedimento valeat etiam pro alio impedimento eiusdem speciei in aequali vel inferiori gradu, quod in supplici libello bona vel mala fide reticitum fuerit; an potius ita tantum ut dispensatio ab impedimento expresso non vitietur per reticentiam alius impedimenti eiusdem speciei in aequali vel inferiori gradu.

R. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Datum Romae, e Civitate Vaticana, die 8 m. Iulio a. 1948.

L. + S. *M. Card. Massimi*, Praeses.

A. Cousa, Ordinis Basilianorum Aleppen., a Secretis.

(A. A. S., vol. 40, nr 9, p. 386)

149

W SPRAWIE AKCJI MISYJNEJ ZA ROK 1948

Według otrzymanego przez Nas sprawozdania z akcji misyjnej wynika, że dotychczas tylko w 103 parafiach naszej diecezji istnieje Pap. Dzieło Rozkrzewienia Wiary, którego wzniosłym celem jest modlitwą i ofiarą przyczynić się do wzrostu królestwa Bożego na ziemi. By pomoc ta stała się bardziej skuteczną, należy starać się o włączenie akcji misyjnej w orbitę pracy duszpasterskiej i wszystkich przejawów życia parafialnego. Zewnętrznym sprawdzianem tego jest istnienie Papieskich Dzieł Misyjnych. Aby zew współpracy misyjnej objął wszystkie parafie diecezji, zarządzam niniejszym, ażeby w święto Trzech Króli 1949 roku odnowiono, względnie założono Pap. Dzieło Rozkrzewienia Wiary w tych parafiach, w których ono dotychczas nie istnieje.

Dla zobrazowania rozwoju akcji misyjnej w roku 1948 zechcą Wielebni XX. Rządcy parafii wypełnić załączony do niniejszego numeru „Orędownika" Kwestionariusz i przesłać go do Dyrekcji Diecezjalnej Dzieł Misyjnych w Pelplinie najpóźniej do dnia 31 stycznia 1949 r. Ofiary zebrane na cele misyjne w roku sprawozdawczym należy przesłać na konto P. K. O. w Gdyni nr XI-189 pt. „Dzieło Rozkrzewienia Wiary dla diecezji Chełmińskiej w Pelplinie".

Pelplin, dnia 30 listopada 1948 roku.

† *Kazimierz Józef Kowalski*
Biskup Chełmiński

150

DEKRET

W SPRAWIE WYŁĄCZENIA MIESZKAŃCÓW OSIEDLI KUJAWA I JÓZEFAT Z PARAFII ŁOBDOWO I WCIELENIA ICH DO PARAFII WROCKI, W DEKANACIE GOLUBSKIM I POWIECIE BRODNICKIM

Mieszkańcy osiedli Kujawa i Józefat, należący do parafii Łobdowo, wnieśli do Kurii Biskupiej prośbę o wyłączenie ich z parafii dotychczasowej i wcielenie do parafii Wrocki. Jako powody kanoniczne podają, że odległość do kościoła w Wrockach wynosi zaledwie 3 do 4 km, podczas gdy do kościoła parafialnego w Łobdowie mają 8 do 9 km, co w okresie jesienno-zi-

mowym jest rzeczą szczególnie przykrą i uciążliwą. Dla tej też przyczyny ciążą oni do parafii Wrocki i tamdotąd oddawna chętnie na nabożeństwa uczęszczają.

Przychylając się do tej uzasadnionej prośby, po wysłuchaniu, kogo wysłuchać należy (kan. 1428), wyłączam niniejszym dekretem na podstawie kan. 1427 K. Pr. Kan. osiedla Kujawa i Józefat z obrębu parafii Łobdowo i wcielam je do parafii Wrocki.

Powyższy dekret wchodzi w życie z dniem 1 listopada 1948 r.

Pelplin, dnia 16 października 1948 roku.

† *Kazimierz Józef Kowalski*
Biskup Chełmiński

151

DEKRET
W SPRAWIE WYŁĄCZENIA MIESZKAŃCÓW WIOSKI DUBIELNO Z PARAFII SEROCK I PRZYŁĄCZENIE ICH DO PARAFII ŚWIEKATOWO, W DEKANACIE I POWIECIE ŚWIECKIM

Mieszkańcy wsi Dubielno mają do swego kościoła parafialnego w Serocku 7,5 km drogi, do kościoła zaś w Świekatowie tylko 3,5 km. Chodzenie na nabożeństwa do dotychczasowego kościoła parafialnego jest ze względu na daleką odległość uciążliwe, tym bardziej, że droga prowadzi przez lasy na przestrzeni 6 km. Dlatego też mieszkańcy Dubielna uczęszczają na nabożeństwa przeważnie do Świekatowa.

Zbadawszy stan rzeczy i wysłuchawszy zainteresowanych po myśli kan. 1428, zwalniam niniejszym dekretem na podstawie kan. 1427 K. Pr. Kan. mieszkańców Dubielna z dotychczasowej przynależności do parafii Serock i wcielam ich do parafii Świekatowo.

Dekret ten wchodzi w życie z dniem 1 listopada 1948 r.

Pelplin, dnia 19 października 1948 roku.

† *Kazimierz Józef Kowalski*
Biskup Chełmiński

152

ORATIO IMPERATA PRO A. D. 1949

Pro Anno Domini 1949 obligat ordinario modo praescripta Oratio imperata pro re non gravi, quae est 29 inter diversas „ad postulandam caritatem".

Tempore aestivo fas est substituere supradictae orationi imperatae eas „ad petendam pluviam“ vel „ad postulandam serenitatem“.

Haec oratio imperata omitti debet secundum normas „Ordinis divini Officii pro 1949“ (Praenotanda B -XI, n. 1.)

Pelplini, die 31 Octobris 1948.

† *Casimirus Joseph Kowalski*
Episcopus Culmensis

153

DODATKOWE EGZAMINY PRO BENEFICIO I PRO CURA

W dniach 8 i 9 marca 1949 roku odbędzie się w Seminarium Duchownym w Pelplinie dodatkowy egzamin pro beneficio, a w dniu 10 tegoż miesiąca egzamin pro cura. Do egzaminu pro cura obowiązuje materjał z roku 1948.

Do egzaminu pro cura stawią się bezwzględnie wszyscy ci Księża, którzy w listopadzie roku bieżącego nie mogli na egzamin przybyć. Ci, którzy nie stawią się do egzaminu bez uzasadnionej przyczyny, narażą się na karę kościelną i pozbawią się jurysdykcji.

Na egzamin pro cura należy zabrać i oddać bezpośrednio przed egzaminem instrumentum iurisdictionis.

Pelplin, dnia 22 listopada 1948 roku.

† *Kazimierz Józef Kowalski*
Biskup Chełmiński

154

WIECZNA ADORACJA

Celem uniknięcia nieścisłości w interpretacji porządku Wiecznej Adoracji (cfr. Statuta Syn. Dioec. Culm., addit. XII, str. 196), podaje się do wiadomości Wielebnych XX. Rządców kościołów, że słowa „incipit h. 6 vespertina“ należy rozumieć w tym sensie, iż Wieczna Adoracja rozpoczyna się w każdym kościele od pierwszych nieszpór dnia poprzedzającego termin wymieniony w statutach. Np. w katedrze pelplińskiej Wieczna Adoracja, wyznaczona na dzień 1 grudnia, rozpoczyna się z pierwszymi nieszporami dnia 30 listopada.

Wielebni XX. Rządcy kościołów winni zatem przestrzegać sumiennie porządku, podanego w statutach synodalnych, i to także w kościołach, które otrzymali w komendzie na czas przejściowy.

155

DOTYCZY BRACTW TRZEŹWOŚCI

Polecamy gorąco wszystkim Duszpasterzom, zarówno Duchowieństwu parafialnemu jak i XX. Prefektom, zakładanie Bractw Trzeźwości. Należy korzystać z tego środka walki z nagminną już chorobą społeczną, jaką jest obecnie coraz więcej rozszerzające się pijaństwo. Doświadczenie duszpasterskie wskaże każdemu, jakimi metodami należy w parafii organizować i prowadzić apostołów idei trzeźwości, i jak wpływać na szerokie warstwy ludności.

Zachęcamy wszystkich XX. Duszpasterzy, by z zapałem zajęli się także tym ważnym odcinkiem pracy parafialnej, uświadamiając lud, ile złego wyrządza alkoholizm poszczególnemu człowiekowi i całemu narodowi. Szczególnie należy wykorzystać bieżący okres adwentowy dla propagandy idei trzeźwości. Będzie to jeden z warunków skutecznego i owocnego przeżycia świąt Bożego Narodzenia.

Przypominamy równocześnie zatwierdzony Statut Bractwa Trzeźwości, ogłoszony w numerze 1/1948 „Orędownika" (poz. 12, str. 16 nn). W sprawach trzeźwości należy zwracać się do diecezjalnego referenta przy Związku „Caritas", X. prob. Dąbrowskiego we Wrockach.

156

W SPRAWIE CHÓRÓW KOŚCIELNYCH

Kuria Biskupia zwraca Wielebnemu Duchowieństwu uwagę na to, że wszystkie parafialne chóry kościelne są zespołami ściśle liturgicznymi, które służą wyłącznie chwale Bożej i kultowi religijnemu. Wobec powyższego przystąpienie chórów kościelnych do jakichkolwiek związków świeckich jest nieaktualne i niedozwolone.

157

DOTYCZY KRUCJATY EUCHARYSTYCZNEJ

We wszystkich sprawach, dotyczących Krucjaty Eucharystycznej, zechcą Wielebni XX. Duszpasterze zwracać się do Dyrektora diecezjalnego tegoż Dzieła, którym jest X. radca Władysław Młyński w Tczewie, par. św. Józefa.

158

KONSEKROWANE KAMIENIE OŁTARZOWE

Wielebnemu Duchowieństwu podaje się do wiadomości, że w Kurii Biskupiej w Pelplinie można otrzymać nowe konsekrowane kamienie ołtarzowe (altare portatile).

159

DECRETUM SUSPENSIONIS

Michael Zawadzki, sacerdos dioecesis Siedlcensis seu Podlachensis, die 10 Novembris 1948 a iurisdictione et a divinis ab Ordinario Siedlcensi suspensus (can. 2279 § 2, 1° et 2°), ad altare non est admittendus.

160

W SPRAWIE „ORDO DIVINI OFFICII" I „ELENCHU"

Na początku roku 1949 roześle Administracja „Orędownika" do wszystkich Biur Parafialnych i Wielebnego Duchowieństwa diecezjalnego „Ordo Divini Officii" oraz „Spis kościołów i duchowieństwa" na rok 1949. Wysyłka nastąpi bez pobrania pocztowego dla zaoszczędzenia wysokich kosztów portorium. Do każdej wysyłki zostanie dołączony przekaz czekowy PKO z podaniem sumy kosztów przesyłki. Uprasza się o niezwłoczne przekazanie sumy należnej za odebrane „Ordo" i „Elenchus" natychmiast po nadejściu przesyłki.

161

OPŁATA ZA „ORĘDOWNIK" NR 6/1948

Opłata za niniejszy numer 6/48 „Orędownika" wynosi 180,— zł (sto osiemdziesiąt złotych) za jeden egzemplarz. Poszczególne Biura Parafialne oraz pozostali P. T. Odbiorcy z diecezji chełmińskiej zechcą przesłać niezwłocznie należność za otrzymane egzemplarze na konto PKO nr VI-1155 w Bydgoszczy p. n. Administracja „Orędownika Diecezji Chełmińskiej" w Toruniu.

Do każdej przesyłki niniejszego numeru „Orędownika" załącza się 1 egzemplarz pamiątkowej broszury p. t. „Męczeństwo Duchowieństwa Pomorskiego 1939—1945" z pozostałości nakładu. Uprasza się P. T. Odbiorców o dodatkowe przekazanie sumy 50 (pięćdziesięciu) złotych jako zniżonej opłaty za powyższy egzemplarz; przekazanie sumy może nastąpić łącznie z opłatą za „Orędownik".

162

ZMIANY WŚRÓD DUCHOWIEŃSTWA

1. Nominacje

J. E. X. Biskup-Ordynariusz zamianował:

1. X. dziekana Stanisława Nagórskiego, administratora par. św. Wojciecha w Starogardzie, dodatkowo administratorem parafii św. Mateusza.
2. X. dra Stanisława Maćkowiaka wikariuszem substytutem par. św. Mateusza w Starogardzie.
3. X. mgra Leonarda Rzóskę z Brodnicy profesorem katechetyki i pedagogiki w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie oraz radcą Kurii Biskupiej.

2. Instytucje

Instytucję kanoniczną otrzymali:

a. dnia 19 października 1948 roku:

1. X. Paweł Goga na parafię Chrystusa Króla w Toruniu.
2. X. Józef Ruchniewicz na Nowącerkiew, pow. Tczew.
3. X. Erhard Staniszewski na Śliwice.
4. X. Franciszek Wojnowski na Sarnowo.

b. dnia 21 października 1948 roku:

X. Władysław Homa na Kazanice.

3. Zmiany osobowe

a. *Administratorami* zostali mianowani:

1. O. Bonawentura Cichoń O. F. M. w Kuźnicy.
2. X. Henryk Gniwek w Lichnowach, pow. Chojnice.
3. X. Józef Krzoska w Żołędowie.
4. X. Brunon Taube, wikariusz z Starej Kiszewy, w Kasparusie i Wdzie.

b. Oddano w *komendę*:

1. X. Pawłowi Gliszczyńskiemu, prob. w Tychnowach (diec. warmińska), parafię Janowo Gniewskie.
2. X. Augustynowi Rolbieckiemu, administratorowi w Błędowie, parafię Turznica.

c. *Prefektami* zostali mianowani:

1. X. Paweł Borkowski O. Mich. Arch. w Średnich szkołach zawodowych nr. 1 i 3 w Toruniu.
2. O. Kazimierz Tyc O. M. I. w P. Szkole Ogólnokształcącej st. lic. (rozwojowej) w Toruniu-Mokrem.
3. X. Bernard Kwiatkowski, wikariusz z Brodnicy, w P. Szkole Ogólnokształcącej w Brodnicy.
4. X. Konrad Lubiński, wikariusz z Nowego Miasta, w P. Szkole Ogólnokształcącej w Kartuzach.

d. *Wikariuszem-ekspozytem* został mianowany:

X. Feliks Borowski z Torunia w Czeczewie.

e. *Wikariuszami* zostali mianowani:

1. X. Ludwik Chyliński z Grodziczna w Brusach,
2. X. Alfons Kowalewski z Działdowa w Toruniu, bazylika św. Jana,
3. X. Witold Kowalski (repatriant) w Toruniu, par. św. Jakuba,
4. X. Wacław Markowski z Brus w Grodzicznie.
5. X. Maksymilian Bielawa z Wąbrzeźna w Gdyni-Chylonii.
6. X. Franciszek Rolewski z Gdyni-Chylonii w Gdyni, par. N. M. P.

f. *Kapelanem* został mianowany:

X. Franciszek Schmidt, wikariusz bazyliki św. Jana, w Domu Prowincjalnym SS. Elżbietanek w Toruniu (ul. Żeglarska).

g. *Inkardynowani* zostali:

1. X. Bronisław Hinc, administrator w Łobdowie.
2. X. Piotr Stachowski, administrator w Mszanie.

h. Osiadł jako *emeryt* w Starogardzie X. kanonik Jan Wiecki.

i. *Opuścili* diecezję:

1. X. Alfons Derebecki S. F. M., prefekt w Lubawie.
2. O. Stefan Hawlicki O. F. M., administrator w Kuźnicy.
3. X. Antoni Jaskiel, administrator w Świętem.
4. X. mgr Marian Karpiński, wikariusz w Gdyni.

Zmarł

Śp. X. Jan Olszewski, jubilat, proboszcz parafii Szczodrowo, dnia 5 listopada 1948 roku, w wieku lat 87, kapłaństwa 61.

R. I. P.

163

DOSTAWA WINA MSZALNEGO

Wielebnemu Duchowieństwu diecezji Chełmińskiej podajemy do wiadomości, że p. Benon Ratajczak w Gdyni, przy ulicy Świętojańskiej 67, został upoważniony przez Kurię Biskupią jako zaprzysiężony dostawca do rozprowadzania win mszalnych dla kościołów i kaplic na terenie diecezji Chełmińskiej.

164

KSIĘGI KASOWE I FORMULARZE RACHUNKOWE

Księgarnia Spółdzielcza „Pielgrzym" w Pelplinie podaje Wielebnemu Duchowieństwu do wiadomości, że posiada na składzie księgi kasowe i formularze do rachunków kościelnych.

165

SKŁADNICA DRUKÓW PARAFIALNYCH

Drukarnia Diecezjalna we Włocławku, ul. Brzeska 4, powiadamia, że zorganizowała Składnicę druków parafialnych, w której można otrzymać szereg druków, przeznaczonych do użytku kościelnego według zatwierdzonych dla diecezji polskich wzorów. Druki są wykonane na dobrym, bezdrzewnym papierze. M. in. można otrzymać w wymienionej Składnicy oprawne księgi ślubów, chrztów i pogrzebów, oraz bierzmowania, po 100 i po 200 kart, jak również Protokóły kanonicznego badania narzeczonych itp.

166

OKAZYJNA ZAMIANA-SPRZEDAŻ

X. Proboszcz parafii św. Krzyża w Tczewie podaje do wiadomości, że posiada:

1. do zamiany pluviale zielone lub fioletowe na pluviale białe,

2. do sprzedania zupełnie nową, nie używaną rewerendę po zmarłym kapłanie (mały wymiar).

X. DR FRANCISZEK MANTHEY

RELIGIOLOGIA DIAMATU

III. STANOWISKO DIAMATU WOBEC RELIGII I CHRZEŚCIJAŃSTWA

Jakie stanowisko zajmuje materializm dialektyczny [1]) wobec religii?...

Już w pierwszych latach swej działalności pisarskiej znajduje się Marks odnośnie religii wyraźnie pod wpływem Feuerbacha, Feuerbach zaś nawiązuje do Hegla [2]). Według Feuerbachowskiej książki „Istota chrześcijaństwa" („Das Wesen des Christentums") Hegel miał rację, twierdząc, że w filozofii duch absolutny dochodzi do samowiedzy o sobie, — błędne jest jednak jego twierdzenie, że świadomość ludzka o Bogu jest samoświadomością Boga i zarazem samoświadomością boską. Wedle Feuerbacha raczej trzeba przyjąć, że wszelka wiedza człowieka o Bogu jest wiedzą człowieka o sobie, o swej własnej istocie. Istota Boga przebywa w człowieku, a wszelka teologia jest w gruncie rzeczy antropologią. Jeżeli zaś określenia istoty boskiej są ludzkie, wówczas wszystkie stosunki ludzkie są natury boskiej [3]). Przez tę swoją antropologię Feuerbach niszczy wszystkie pozory mistyczne i redukuje dogmaty do elementów wrodzonych człowiekowi, a miejsce heglowskiej świadomości absolutnej zajmuje psychologiczna świadomość ludzka. Absolut nie jest niczym innym, jak tylko własną istotą człowieka; świadomość Boga jest samoświadomością człowieka, poznanie Boga samopoznaniem człowieka [4]). W religii człowiek usamodzielnia swą istotę, ale na pierwszych stopniach swego rozwoju nie poznaje tego, że Bóg jest uosobieniem własnej istoty ludzkiej. Człowiek odchodzi w religii wpierw od siebie, ale drogą okólną wraca znów do siebie, przewodnikiem zaś na tej drodze powrotnej są wy-

1) X. Piwowarczyk, „Teologia marksizmu", Tygodnik Powszechny, 1945, nr 32; tenże, „Etyka marksizmu", Tyg. Powsz. 1945, nr 34.

2) Plechanow, „Podstawowe zagadnienia marksizmu", str. 9nn; Moog, „Hegel und die Hegelsche Schule", München 1930, str. 460nn; Turban, „Das Wesen des Christentums von Ludwig Feuerbach", dyzert. lipska, Karlsruhe 1894; Tugemann, „Ludwig Feuerbachs Religionstheorie", dyzert. teol. lipska, Reichenberg 1915.

3) „Sind die Bestimmungen des göttlichen Wesens menschliche, so sind je die menschlichen Beziehungen göttlicher Natur" (Feuerbach).

4) „Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen" (Feuerbach).

łącznie jego potrzeby ludzkie. To, co nazywamy objawieniem bożym, jest samookreśleniem się człowieka; historia dogmatów, to ich krytyka [5].

Marks powitał z uznaniem ukazanie się dzieła Feuerbacha [6], gdyż wobec rozłamu w szkole heglowskiej książka ta „osadziła — jak pisze Engels [7] — na tronie bez żadnych ogródek materializm... Wszyscy staliśmy się w jednej chwili feuerbachistami". Jednak Marks był na tyle samodzielnym myślicielem, że skrytykował główne tezy tej filozofii religii [8], a także Engels napisał specjalną krytykę pewnych poglądów Feuerbacha [9]. Zarzuca mianowicie Marks Feuerbachowi przede wszystkim, iż „nie widzi... że samo „usposobienie religijne" jest wytworem społecznym, i że analizowana przezeń jednostka abstrakcyjna należy w rzeczywistości do określonej formy społeczeństwa" [10]. Religia więc i wszelkie jej objawy nie mogą być zdaniem Marksa traktowane jako coś samoistnego w sobie, lecz są one, jak wszystkie wytwory natury ludzkiej, uwarunkowane stosunkami społecznymi, ostatecznie zaś ekonomicznymi. Engels zaznacza, że nie łatwo przyjdzie może niejednemu zgodzić się na taki pogląd, gdyż religia jest „najbardziej oddalona od życia materialnego i wydaje się najbardziej mu obcą" [11].

1. ILUZORYCZNY CHARAKTER RELIGII

Jaki jest zatem pogląd diamatyków na religię? — Już w „Rocznikach niemiecko-francuskich", w artykule krytykującym heglowską filozofię prawa, sformułował Marks w myśl Feuerbacha tezę, że „krytyka religii jest założeniem wszelkiej krytyki", i że „religię robi człowiek, nie religia człowieka" [12]. Religia jest „fantastycznym urzeczywistnieniem istoty ludzkiej, ponieważ istota ludzka nie posiada żadnej prawdziwej rzeczywistości", religia jest „odwróconą świadomością świata" [13]. Zadaniem filozofii jest znieść „prawdę zaświatów", aby etablować „prawdę świata tutejszego" [14]. Skoro to jednak uczyniono, należy krytykę nieba zdaniem Marksa zastąpić krytyką ziemi i zdemaskować nie tylko święte postaci ułudnej fantazji ludzkiej, ale także jej postaci nieświęte. Należy wykazać fantazyjność nie tylko religii, ale wogóle wszelkich tworów

---

5) K l i m k e, „Historia filozofii", II, str. 171: „Rozwój myśli od Hegla do Marksa poprzez Feuerbacha zdaje się być następujący: Hegel uważa świadomość absolutną (ideę) za byt prawdziwy i realny; Feuerbach wykazuje, że ta absolutna świadomość jest realną tylko w socjalnym związku poszczególnych ludzi czyli w człowieku, rozważanym jako rodzaj. Marks wreszcie głosi, że człowiek nawet jako rodzaj jest abstrakcją, i że jedyną prawdziwą rzeczywistością nie są poszczególne jednostki ludzkie, nawet gdy stanowią jeden rodzaj, lecz uspołecznienie czyli zespół ludzi i sił ludzkich, którego to zespołu poszczególne działania ludzkie są tylko funkcjami. Dialektyczny konieczny proces idei Hegla zamienia Marks konsekwentnie na konieczny rozwój socjalnych, ekonomicznych warunków."

6) Por. E n g e l s, „Ludwik Feuerbach", M I, str. 440.

7) Tamże, str. 31.

8) „Tezy o Feuerbachu", M I, str. 429.

9) „L. Feuerbach", M I, str. 440.

10) „Tezy o Feuerbachu", M I, str. 429.

11) „L. Feuerbach", M I, str. 471.

12) P l e c h a n o w, „Podstawowe zagadnienia marksizmu", 47.

13) „Ein verkehrtes Weltbewusstsein".

14) „Wahrheit des Diesseits"; por. M o o g, „Hegel", str. 442n.

ideowych człowieka. I na tym właśnie polega znaczenie Marksa, szeregujące go ponad Feuerbachem, że do krytyki religii dołączył krytykę całej kultury ludzkiej. Marks twierdzi zatem już tutaj o religii, co było później przekonaniem całego jego życia, mianowicie, że „religia jest złudzeniem idealistycznym“ [15]), że jest „ideologiczną nadbudową“, jest „iluzją“ i jako taka „opium dla ludu“, — że „usunięcie religii jako iluzorycznego dobra ludu stanowi warunek prawdziwego dobrobytu“ [16]). Religia jest więc dla Marksa właściwie „absurdem“ [17]). Bóg jest tworem fantazji ludzkiej [18]), jest fikcją, wyposażoną przez człowieka w życie i samodzielność [19]). Także dla Engelsa religia jest „fantastycznym odzwierciedleniem w głowach ludzkich tych mocy zewnętrznych, które panują nad ich bytem codziennym, odzwierciedleniem, w którym moce ziemskie przejmują postać nadziemskich“ [20]). W „Rocznikach niemiecko-francuskich“, w artykule o „położeniu Anglii“ („Die Lage Englands“) pisze Engels, że religia jest wedle swej istoty „wyjałowieniem człowieka i natury z wszelkiej treści, przeniesieniem tej treści na fantom pozaświatowego Boga, który potem ze swej strony ludziom i naturze łaskawie coś użycza z swego nadmiaru“; jednak rozwijająca się kultura rozkłada religię i ostatecznie ludzkość pozna, że istota, którą adorowała jako Boga, jest jej własną, jej dotychczas nieznaną istotą [21]).

Co popycha jednakże człowieka ku temu, by wytworzył sobie takie „iluzje“? Powodem do twórczości religijnej są — jak wszędzie w czynności kulturalnej człowieka — warunki ekonomiczne: „nasze wyobrażenia religijne są bliższymi lub dalszymi wytworami stanów ekonomicznych w danym społeczeństwie“ [22]). W liście do Konrada Schmidta Engels tak pisze [23]): „Co dotyczy... dziedzin ideologicznych, unoszących się w wyższych... regionach, jak religia, filozofia i t. d., to w skład ich wchodzi przedhistoryczny zasób wyobrażeń, odziedziczony i przejęty przez okres historyczny — zasób wyobrażeń, które nazywalibyśmy dzisiaj bzdurami. Podstawą tych rozmaitych błędnych wyobrażeń o przyrodzie, o budowie samego człowieka, o duchach, potęgach czarodziejskich i t. d. ma przeważnie charakter negatywno-ekonomiczny, błędne wyobrażenia o przyrodzie stanowią uzupełnienie niskiego szczebla rozwoju ekonomicznego w okresie przedhistorycznym, niekiedy są również jego warunkiem, a tu i ówdzie nawet przyczyną. I jeśli nawet potrzeby ekonomiczne były główną sprężyną posuwającego się dalej poznawania przyrody i działały coraz bardziej w tym kierunku, to byłoby przecież pedanterią do-

---

15) „Dzieła wybrane“, I, str. 23nn.

16) Ducatillon, „Le communisme et les chrétiens“, str. 123.

17) „Ein Unding“.

18) „Das Kapital“, I, str. 39.

19) Por. Söderblom, „Die Religion und die soziale Entwicklung“. Freiburg i Br. 1898, str. 7.

20) „Die phantastische Widerspiegelung in den Köpfen der Menschen derjenigen äusseren Mächte, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form der überirdischen annehmen“; cyt. Diehl, „Der Einzelne und die Gemeinschaft“, Jena 1940, str. 185.

21) Por. Moog, „Hegel“, str. 447n.

22) Engels, „O materializmie historycznym“, M I, str. 425.

23) M I, str. 396n.

szukiwać się przyczyn ekonomicznych, powodujących wszystkie bzdurstwa pochodzące z okresu pierwotnego. Historia nauk jest historią stopniowego usuwania tych bzdurstw albo zastępowania ich przez inne, ale coraz mniej niedorzeczne bzdurstwa. Ludzie, którzy się tym zajmują, należą znowu do specjalnych sfer podziału pracy i wyobrażają sobie, że opracowują jakąś niezależną dziedzinę. O ile zaś stanowią oni samodzielną grupę wewnątrz społecznego podziału pracy, o tyle również i ich twory, łącznie z ich błędami, wywierają odwrotny wpływ na cały rozwój społeczny, nawet na rozwój ekonomiczny. Ale mimo to wszystko znajdują się znowu oni sami pod decydującym wpływem rozwoju ekonomicznego". Religia jest więc zdaniem Engelsa jedną z ideologicznych nadbudów stosunków ekonomicznych, — jako taka jest ona jednak o tyle niebezpieczniejszą od innych, że jest „pierwszym i najważniejszym" z pośród moralnych sposobów oddziaływania na masy" [24]). Także sławny socjalista August Bebel wyznał w parlamencie niemieckim z 1894 roku, że zdaniem jego „stopień kultury nie zależy od religii, lecz religia od stopnia kultury" [25]).

Jeżeli teraz po zreferowaniu poglądów Marksa i Engelsa na istotę religii spojrzymy na nie jednym rzutem oka, to musimy powiedzieć, że diamat jako światopogląd jest zasadniczo a t e i s t y c z n y. I nie jest to zresztą „żadna tajemnica: wszyscy jego założyciele to głoszą" [26]). Boga nie ma, Bóg jest tylko wymysłem ludzkim — i Boga nawet nie potrzeba, boć — jak wywodzi A. Schaff [27]): „Podobnie jak światopogląd materialistyczny uznaje wieczność niestworzonej i niestwarzalnej materii, podczas gdy przeciwny punkt widzenia prowadzi do idealizmu i religii, tak materializm dialektyczny również uznaje wieczność ruchu, który jest niestwarzalny, przeciwny zaś punkt widzenia prowadzi siłą rzeczy do idealizmu i religii". Nie potrzeba więc ani Stwórcy ani tego, który jakąś materię niby wieczną wprowadził w ruch jako „pierwszy poruszyciel" (Arystoteles). Dlatego też Schaff ciągnie dalej: „Wobec niezaprzeczalnego faktu, że był w historii wszechświata okres, gdy materia istniała w postaci masy rozżarzonych gazów, a o życiu organicznym, a tym mniej o świadomości mowy być nie mogło, nie można stanąć na stanowisku, że element duchowy jest wcześniejszy pochodzeniem od materii, ani nawet, że równorzędnie z nią się rozwijał. Chyba, że będziemy wierzyć, iż duch jakoś istniał w materii (hylozoizm) lub zupełnie niezależnie od niej (Biblia). Ponieważ jednak nie posiadamy na tę hipotezę żadnych dowodów, w myśl naszych założeń musimy ją odrzucić. Materializm, na odwrót, wysuwa twierdzenie historycznego powstania życia duchowego jako funkcji w określony sposób zorganizowanej materii" [28]). Nie ma więc też Boga jako początku życia lub Stwórcy duszy i ducha.

---

24) „O materializmie historycznym. M I, str. 424.
25) „Der Kulturgrad wird nicht durch die Religion, sondern die Religion durch den Kulturgrad bestimmt".
26) D a n i e l o u, „Chrześcijanin wobec marksizmu", Znak 1947, str. 619.
27) S c h a f f, „Wstęp", str. 40.
28) Tamże, str. 44.

2. EWOLUCJA RELIGII

Jaka zatem jest pierwotna forma religii[1]) wedle diamatu? — Zdaniem Engelsa pierwszy stopień religii, to religia naturalna. Ludzie na tym stopniu są zależni i czują się zależnymi od sił natury i dlatego też modlą się do owych sił natury, zwłaszcza do słońca, od którego mocy człowiek najbardziej zależy w życiu swym gospodarczym. „Religia powstała w najzamierzchlejszych czasach pierwotnych z opacznych pierwotnych wyobrażeń ludzi o ich własnej naturze oraz o otaczającej ich przyrodzie“[2]). „Podstawa tych rozmaitych błędnych wyobrażeń o przyrodzie, o budowie samego człowieka, o duchach, o potęgach czarodziejskich i t. d. ma przeważnie charakter negatywno-ekonomiczny, błędne wyobrażenia o przyrodzie stanowią uzupełnienie niskiego szczebla rozwoju ekonomicznego w okresie przedhistorycznym, niekiedy są również jego warunkiem, a tu i ówdzie nawet przyczyną“[3]).

Następny stopień — to panowanie mocy społecznych; w międzyczasie bowiem wytworzyły się z ludzi prymitywnych już pewne społeczności ludzkie. Zależnie od tego także bóstwa przybierają inną postać. „Wkrótce obok sił natury zaczynają działać i siły społeczne; przedstawiają się one ludziom równie obco a początkowo równie niezrozumiale, a władają ludźmi z równą pozornie naturalną koniecznością, jak i siły przyrody. Postacie fantastyczne, w których początkowo odzwierciedlały się tylko tajemnicze siły przyrody, nabywają przez to atrybutów społecznych, stają się przestawicielami sił dziejowych“[4]).

Dalszy znów stopień, to religie narodowe. Każdy bowiem naród zaczynał z biegiem czasu żyć dla siebie i wytwarzał sobie swoje własne warunki życiowe, i zależnie od nich powstawały też rozmaite bóstwa; „pierwotne wyobrażenia religijne, które są przeważnie wspólne każdej pokrewnej grupie ludów, rozwijają się, po rozpadnięciu się grupy, u każdego ludu w sposób swoisty, w zależności od przypadających mu w udziale warunków życiowych“[5]). Ostatecznie poszczególne narody giną w wielkim państwie rzymskim, gdzie ludzie pozostają do siebie w stosunkach handlowych jako ludzie, a nie już jako członkowie poszczególnych narodów, i tak powstaje religia światowa czyli chrześcijaństwo, religia „człowieka abstrakcyjnego“[6]).

Widzimy więc, że opierając się na powadze Maksa Müllera, Marks i Engels przyjęli pierwotność kultu natury „w procesie rozwoju dziejów religii, i odpowiednio do tego przystosowywali materialistyczne pojmowanie dziejów, głosząc, że dopiero na względnie wysokim szczeblu rozwoju ideologia religijna ulega wpływowi stosunków gospodarczych“[7]). Cu-

---

1) O rozwoju wyobrażeń religijnych cfr. Plechanow, „O tak nazywajennych religioznych iskaniach w Rossiji“. Sowremiennyj Mir 1908.

2) Engels, „L. Feuerbach“, M I, str. 471.

3) „List do Konrada Schmidta“, M I, str. 396.

4) Engels, „Przewrót w nauce dokonany przez p. Eugeniusza Dühringa“, — cyt. Cunow, „Pochodzenie religii i wiary w Boga“, Warszawa 1927, str. 16.

5) „L. Feuerbach“, M I, str. 471.

6) Por. Diehl, „Der Einzelne u. die Gemeinschaft“, str. 185.

7) Cunow, „Pochodzenie religii“, str. 15.

now[8]) uzupełnia te wywody Engelsa bardziej jeszcze w duchu materializmu dziejowego twierdzeniem, że zdaniem jego „do najpierwotniejszych rozumowań religijnych doprowadza człowieka nie zetknięcie się z żywiołowymi siłami przyrody,... lecz przeżycia społeczne, wypadki i stosunki wewnątrz hordy pierwotnej“[9]). A więc zdaniem Cunowa nie zjawiska przyrody, lecz „życie w spólnocie czyli wynikające z niego warunki społeczne zyskały, jak wykazuje przykład dzisiejszych nisko stojących ludów dzikich, szybko wzrastający wpływ na świat jego myśli religijnych“[10]). Tenże sam Cunow głosi też po myśli Marksa i Engelsa tezę, że „wszelki rozwój religijny ulega jednakowym prawom i odbywa się na tych samych drogach: nie jest on swobodną igraszką wyobraźni, lecz osadem myślowym pewnych określonych stosunków życiowych“[11]). Także polski religiolog socjalistyczny Jan Hempel przyjmuje ten pogląd i uczy, że „bezradność ludzka wobec czynników wywołujących urodzaj lub nieurodzaj, przy gorącym pragnieniu oddziaływania na nie — bo grozi przecież głód — rodzi modły i obrzędy błagalne, różne sposoby zjednania sobie lub przekupienia tych sił, od których zależy chleb, a więc i życie ludzkie“[12]).

W jaki skolei sposób wyobraża sobie Engels powstanie wiary w Boga lub bogów? — Zdaniem jego pierwsi bogowie powstali przez uosobienie potęg przyrody; bogowie ci „w dalszym rozwoju religii przybierali postać coraz bardziej i bardziej istot pozaświatowych, aż wreszcie wskutek procesu abstrahowania — rzekłbym nieomal, procesu destylacji — powstającego naturalnie w przebiegu umysłowym, utworzyło się w głowach ludzkich z wielu mniej lub więcej ograniczonych i wzajemnie się ograniczających bogów, wyobrażenie o jedynym, wyłącznym bogu religii monoteistycznych“[13]). „Proces ten wyjaśniony został szczegółowo przez mitologię porównawczą dla jednej grupy ludów, mianowicie dla grupy aryjskiej (tzn. indo-europejskiej). Bogowie urobieni w ten sposób z każdego ludu byli bogami narodowymi, władztwo ich nie przekraczało granic chronionego przez nich obszaru narodowego, poza tymi zaś granicami wodzili bezsprzecznie rej inni bogowie. Mogli oni tylko dopóty wieść żywot w wyobrażeniach, dopóki istniał dany naród, znikali zaś wraz z jego upadkiem. Rzymskie imperium światowe spowodowało ten upadek dawnych narodowości. Nie będziemy tutaj badali ekonomicznych warunków jego powstania. Dawni bogowie narodowi chylili się ku upadkowi, nawet bogowie rzymscy, którzy właściwie też skrojnie byli tylko na wąską miarę miasta Rzymu. Potrzeba uzupełnienia światowego imperium religią światową występuje wyraźnie w próbach zabezpieczania w Rzymie, obok kultu bogów swojskich, uznania i wystawiania ołtarzy wszystkim, choć

---

8) „Pochodzenie religii i wiary w Boga“, niem oryginał: „Der Ursprung der Religion“, 1913.

9) Jan Hempel, Wstęp do polskiego przekładu Cunowa, str. XXII; por. str. XXIII.

10) Cunow, „Pochodzenie“. str. 17. — 11) Tamże, str. 205.

12) Wstęp do Cunowa, str. XXIV.

13) „Ludwik Feuerbach“. M I, str. 442.

trochę szanowanym bogom obcym"[14]. Religia więc i wiara w bogów zostały wywołane stosunkami ekonomicznymi.

Obok warunków gospodarczych przyjmuje Engels jednak także pewien wpływ tradycji na wyobrażenia religijne. „Religia od chwili swego powstania zawiera zawsze treść tradycyjnie przekazaną, gdyż tradycja stanowi wogóle wielką siłę konserwatywną we wszystkich dziedzinach ideologicznych. Zmiany jednak, którym ta treść ulega, wynikają ze stosunków klasowych, a więc ze stosunków ekonomicznych ludzi, którzy dokonywują tych zmian"[15].

Tę swoją teorię o powstaniu religii z warunków ekonomicznych stosują Marks i Engels oraz ich zwolennicy do najdrobniejszych nieraz szczegółów życia religijnego i jego objawów. Tak zdaniem Marksa kasta kapłańska[16]) powstała wtedy, gdy konieczność badania i przewidywania periodycznych przesunięć Nilu stworzyła astronomię egipską i okazała się konieczność kierownictwa gospodarką rolną. Także Plechanow [17]) jest zdania, że „niepodobna chyba wątpić, że stan kapłanów egipskich zawdzięcza swe panowanie temu ogromnemu znaczeniu, jakie miały ich początkowe wiadomości naukowe dla całego systemu rolnictwa egipskiego". Kapłaństwo w religiach słońca jest wogóle wynikiem rolnictwa, boć zrodziła je konieczność obliczania kalendarza dla pory żniw i zasiewów, jak sądzi Hempel[18]).

Zdaniem Hempla[19]) trzeba też ściśle rozróżniać religie koczowniczo-pasterskie od religii ludów rolniczych, tak wielkie i istotne są między nimi różnice. Wszak każdy stopień kultury ma swoją specjalną mitologię: inaczej tworzą mity plemiona myśliwskie[20]), inaczej szczepy inne. Monoteizm żydowski, tak mniemają inni, jest wytworem lub odbiciem patriarchału żydowskiego, zdaniem zaś Lafargue'a wędrówka dusz jest odbiciem ideowym gospodarki pieniężnej, której pieniądz zamienia się na najrozmaitsze postacie dóbr.

Co do powstania wiary w duszę, to Engels przypuszcza, że wiara ta powstała przez marzenia senne oraz przez to, że ludzie myślenie swe i czucie przypisywali nie ciału, lecz pewnemu tajemniczemu „czemuś" wewnątrz człowieka. Skoro zaś w chwili śmierci owo „coś" czyli „dusza" oddzieliła się od ciała i żyła dalej, „to nie było żadnego powodu uroić sobie, że i ona również umiera osobno; w ten sposób powstało wyobrażenie o nieśmiertelności duszy, które na owym szczeblu rozwoju nie jest bynajmniej rozumiane jako pociecha, lecz jako przeznaczenie.. Nie religijna potrzeba pociechy, lecz wynikające również z powszechnej nieporadności umysłowej zakłopotanie, co począć po śmierci ciała z duszą, której istnienie już zostało przyjęte, doprowadziło powszechnie do miłego wyobrażenia o nieśmiertelności osobistej"[21]).

---

14) Tamże, I, str. 472. — 15) Tamże, str. 474.
16) „Kapitał", I; cyt. M I, str. 401, uwaga.
17) Plechanow, „O materialistycznym pojmowaniu dziejów", 22.
18) Wstęp do Cunowa, str. XXVI. — 19) Tamże, str. XXVI.
20) Plechanow, „Podstawowe zagadnienia marksizmu", 46.
21) „L. Feuerbach", M I str. 441 n.

Tak zapatruje się na sprawę powstania wiary w duszę i jej nieśmiertelność Engels. Inni diamatycy poszli dalej: np. Eildermann [22]), który genezę wiary w duszę przypisuje oszukańczym manipulacjom „starszych" czyli kapłanów. Wedle Schaffa [23]) duszy jako takiej nie ma i nie potrzeba jej także, ponieważ „badania najnowszej fizyki doprowadziły od odkrycia wewnątrz atomu źródła energii kinetycznej, obalając tym samym wszelkie koncepcje zewnętrznego impulsu na wytłumaczenie ruchu materii".

Skutkiem tego „granica między materią martwą i ożywioną staje się w świetle badań nauki coraz bardziej płynna" [24]) i nauka diamatyczna — jak zresztą już wiemy — stoi na tym stanowisku, że materia jako taka jest ożywiona i posiada świadomość [25]). Co zaś dotyczy wiary w zaświaty czyli przekonania o istnieniu nieba i piekła, to pochodzi ona zdaniem religiologów marksistowskich stąd, że ludzie przenoszą różnice klasowe także w zaświaty, przy czym naturalnie bogatym i możnym przeznacza się niebo, a biednym piekło [26]).

Wogóle na stanowisku diamatycznym trzeba zasadniczo i stanowczo odrzucać wszelkie opieranie się na w i e r z e. „Wierzyć można we wszystko, i na konsekwentną wiarę, która nie liczy się ze stanem wiedzy, nie ma rady. Ale dla poglądu, którego przesłanką jest naukowość jego dociekań, wiara nie może być podstawą dowodu" [27]). Dlatego „o ile idealizm otwarcie staje na stanowisku wiary, materializm dialektyczny rezygnuje z polemiki wobec braku wspólnej platformy porozumienia. Wierzyć można absolutnie we wszystko, wiara bowiem jest niezależna od momentu racjonalnego. Pierwszym więc warunkiem podjęcia polemiki z idealizmem jest ustalenie, że odbywać się ona będzie na gruncie prawdy obiektywnej, t. zn. że dopuszcza się jedynie argumentację opartą o empiryczne podstawy i poddaną normom naukowym myślenia" [28]). Dlatego „musimy przeprowadzić wyraźne rozgraniczenie między nauką a wiarą. Materializm dialektyczny jest teorią naukową, t. zn. opierając się o doświadczenie, empiryczną w obiektywnym tego słowa znaczeniu. Wiara jest ominięciem empiryzmu. Nauka i wiara pozostają wzajemnie w takim stosunku, jak linie wichrowate, które nie mają żadnego punktu stycznego. Gdzie zaczyna się wiara, która nie wymaga przecież żadnego uzasadnienia ani podstawy empirycznej, tam kończy się nauka. Kto stoi konsekwentnie na stanowisku wiary, ten jest w zasadzie niedostępny dla argumentów naukowych. Klasycznym tego przykładem jest doktryna kościelna o podwójnej prawdzie: świeckiej, t. zn. naukowej, i kościelnej, t. zn. dogma-

---

22) „Urkommunismus und Urreligion — geschichtsmaterialistisch beleuchtet", Berlin 1921.

23) S c h a f f, Wstęp, str. 40.

24) Tamże, str. 45.

25) Tamże, str. 43.

26) Adolf Z i e g l e r, „Die russische Gottlosenbewegung", München 1932, str. 115.

27) S c h a f f, Wstęp, str. 35.

28) Tamże, str. 32.

tycznej, które rzekomo mogą istnieć zupełnie niezależnie obok siebie, choć wiemy, że wzajem sobie przeczą"[29]).

Głosząc takie teorie o powstaniu i rozwoju religii, Marks, Engels i inni diamatycy muszą się liczyć z tym, że poglądy ich napotkają na pewien sprzeciw. Dlatego też Marks i Engels zgóry już odpowiedzieli na ewentualne zarzuty w swym „Manifeście komunistycznym" w ten sposób: „Ale — powiedzą — idee religijne, moralne, filozoficzne, polityczne, prawne i t. d. przeobrażały się istotnie w przebiegu rozwoju historycznego. Religia, moralność, filozofia, polityka, prawo utrzymywały się stale w toku tych przeobrażeń. Istnieją nadto prawdy wieczyste, jak wolność, sprawiedliwość itp., wspólne wszystkim ustrojom społecznym. Komunizm zaś znosi wieczyste prawdy, znosi religię, moralność, zamiast nadać im nową formę — sprzeciwia się zatem całemu dotychczasowemu rozwojowi historycznemu". Odpowiedź brzmi: „Do czego sprowadza się to oskarżenie? Dzieje całego dotychczasowego społeczeństwa poruszały się w przeciwieństwach klasowych, przybierających w różnych okresach różne formy. Jakiekolwiek jednakże formy przybierały one, wyzysk jednej części społeczeństwa przez drugą był faktem wspólnym dla wszystkich ubiegłych stuleci. Nic więc dziwnego, że świadomość społeczna wszystkich stuleci, wbrew wszelkiej różnorodności i odmienności porusza się w pewnych formach wspólnych, formach świadomości, które zanikną doszczętnie dopiero wówczas, gdy ostatecznie przestanie istnieć przeciwieństwo klasowe. Rewolucja komunistyczna jest najradykalniejszym zerwaniem z przekazanymi nam stosunkami własności, nic dziwnego, że w swym przebiegu przyniesie ona również najradykalniejsze zerwanie z przekazanymi nam ideami"[30]). Czyli — jak można krótko ująć te wywody czołowych diamatyków — wszelka krytyka, zwalczająca powyższą teorię religiologiczną pochodzi stąd, że krytyk stoi jeszcze na przestarzałym stopniu rozwoju ekonomicznego i — w związku z tym — ideologicznego.

3. EKONOMICZNE UWARUNKOWANIE CHRZEŚCIJAŃSTWA

Marks i Engels stosują swój ogólny pogląd na powstanie i istotę religii także do chrześcijaństwa. Chrystianizm bowiem „to religia par excellence; a to dlatego, że w nim okazuje się najwidoczniej i najkompletniej błąd, który jest cechą każdego systemu religijnego; błąd ten polega na zubożeniu, ujarzmieniu i zniweczeniu człowieka na korzyść bóstwa (Bqukanin)"[1]).

Zdaniem Engelsa chrześcijaństwo odpowiadało „stanowi ekonomicznemu, politycznemu i duchowemu „Imperium Rzymskiego"[2]); podobnie

29) Tamże, str. 32.

30) Marks-Engels, „Manifest komunistyczny", M I, str. 187 n.

1) Por. Danielou, „Chrześcijanin", Znak. 1947, str. 619. — Porównaj także: Kiefl, „Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums", München-Kempten 1915; tenże, „Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie", Mainz 1911, str. 113 nn (rozdz.: Das sozialistische Jesusbild).

2) Engels, L. Feuerbach, M I, str. 453.

jak państwo rzymskie zawładnęło wszystkimi innymi państwami, tak wówczas, „gdy cały świat starożytny chylił się ku upadkowi, dawne religie zostały zwyciężone przez religię chrześcijańską“[3]. „Nowa religia światowa... powstała już niespostrzeżenie z mieszaniny uogólnionej teologii wschodniej, zwłaszcza żydowskiej, ze zwulgaryzowaną filozofią grecką, zwłaszcza filozofią stoicką. Jak chrześcijaństwo wyglądało pierwotnie, musimy dopiero mozolnie badać na nowo, ponieważ jego przekazana nam postać urzędowa stanowi tylko tę formę, w której stała się ona religią państwową i przystosowana została do tego celu przez sobór nicejski. Sam fakt, że chrześcijaństwo stało się religią państwową już po 250 latach, dowodzi, że było ono religią odpowiadającą warunkom ówczesnym“[4]. Krótko przed swym zgonem napisał jeszcze Engels w czasopiśmie „Neue Zeit“ (13, 1) artykuł o prachrześcijaństwie[5], spowodowany tym, że komuna francuska po 1830 roku, jak też i Renan twierdzili, iż prachrześcijaństwo jest podobne do nowoczesnego socjalizmu. Wywodzi tu Engels, że już zdaniem starożytnego pisarza Łucjana chrześcijaństwo było ruchem gnębionych warstw ludności. Wszystkie elementy, wyzwolone przez proces rozkładowy świata starożytnego, zespoliły się w nim, tworząc nowy ruch społeczno-religijny. Dlatego też w starym chrześcijaństwie tyle fantastyki i pragnienia cudów, dlatego też nastrój rewolucyjny i pragnienie walk, których najlepszym obrazem jest Apokalipsa św. Jana. Nie ma w prachrześcijaństwie jeszcze późniejszej nauki chrześcijańskiej o miłości, lecz triumfuje jeszcze myśl o zemście wydziedziczonych, jak o tym świadczy każdy wiersz Tajemnego Objawienia. Chrześcijaństwo było w czasach pierwotnych ruchem mas, który jednak dla wydziedziczonych miał jedno tylko hasło: pociechę w zaświatach[6].

Dość wiernie postępuje za tymi wywodami Engelsa Karol Kautsky w swym głośnym ongiś dziele „Pochodzenie chrześcijaństwa“[7]. Jego zdaniem chrześcijaństwo jest w pierwszej linii ruchem społecznym, powstałym z instynktów proletariackich. Widać to choćby z listu 1 do Koryntian (1, 26), gdzie zakłada się, iż większość chrześcijan tamtejszych należy do stanu niewolniczego albo z niego przynajmniej pochodzi. Widać to przede wszystkim też z ewangelii, które są pismami, nawołującymi do wzajemnej nienawiści klas. Ewangelia Łukasza przeciwstawia wyraźnie bogatego nieroba i biednego Łazarza: ten ostatni dlatego właśnie, że był biednym, dostaje się do nieba, podczas gdy bogacz pójść musi do piekła. Także kazanie na górze tchnie duchem proletariackim, bo Jezus naucza w nim następująco: „Błogosławieni wy żebracy, albowiem wasze jest królestwo boże! Błogosławieni, którzy teraz głodujecie, bo się raz kiedyś naźrecie!“ Mateusz sfałszował niestety tekst Łukasza, dodając do pierwotnych słów Jezusa wyrazy „w duchu“, „królestwo niebieskie“, „sprawiedliwość“. Także list św. Jakuba występuje całkiem wyraźnie

3) Marks - Engels, „Manifest komunistyczny“, M I, str. 187.
4) „L. Feuerbach“, M I, str. 472.
5) „Abhandlung über das Urchristentum“.
6) Por. Kiefl, „Die Theorien“, str. 43 nn.
7) „Der Ursprung des Christentums“, Stuttgart 1908 (XIII wyd. 1923); polskie tłum.: „Pochodzenie chrześcijaństwa“, Warszawa 1923.

przeciw bogatym, a z Dziejów Apostolskich dowiadujemy się dokładnie o ustroju komunistycznym pierwotnej gminy chrześcijan, którym „wszystko było wspólne". Nastawienie pierwotnych tych komunistów chrześcijańskich było zdecydowanie rewolucyjne; pragnęli oni samopomocy i nawet gwałtu. Chrystus był rebeliantem galilejskim, który chciał przynieść „ogień na ziemię" (Łk 12, 49), i który widział zbawienie jedyne w mieczu (Mt 10, 39). Dlatego to występuje też przeciw pracy i nawet przeciw małżeństwu (Łk 20, 34 n), bo w jego państwie przyszłości jest rzeczą obojętną, który z owych siedmiu mężów owej kobiety jest mężem właściwym. Chrystus pochodzi z klasy proletariackiej i ulega też zwykłemu losowi rebeliantów proletariackich: zostaje wzięty do niewoli przez moce reakcyjne i ukrzyżowany. Ale po śmierci podbija sobie zwycięsko Rzym i cały świat. Niestety skutkiem przeobrażeń dialektycznych zdobycz ta jego nie służy proletariatowi, lecz powstaje pod wpływem tego pierwotnie proletariackiego ruchu nowy system wyzyskiwania biednych, Kościół [8]).

Podobnie zapatruje się na pochodzenie chrześcijaństwa bremeński pastor protestancki o przekonaniach marksistowskich, Albert Kalthoff [9]). Zdaniem jego mesjanizm żydowski był religijnym wyrazem socjalnej myśli o sprawiedliwości; chrześcijaństwo jako spadkobierca idei mesjańskiej wyszło z proletariatu. Proletariat przekonał się bowiem, że wszystkie dotychczasowe powstania niewolników zostały pokonane w strasznych rzeziach, bo niepodobna było przeciwstawiać się wyćwiczonym w rzemiośle wojennym i morderczym legionom rzymskim. Dlatego uciśnieni widzieli jedyny ratunek w pracy ideologicznej. To, co zachowała nam historia jako słowa Chrystusa, to są hasła ówczesnego ruchu rewolucyjnego, którego znakiem zewnętrznym stał się krzyż, znany wówczas jako narzędzie torturowania niewolników. Terenem, na którym powstało chrześcijaństwo, nie jest właściwie Palestyna, lecz wielkie miasto Rzym ze swymi masami proletariuszy i niewolników. Z Palestyny pochodzą głównie tendencja personifikacyjna późniejszej żydowskiej Apokaliptyki, która wszystkie tęsknoty wydziedziczonych i niewolnych zespoliła w postaci zbawiciela-komunisty Chrystusa. Chrystus zaś jako osobowość historyczna nigdy nie istniał; obraz jego nie potrzebuje żadnego podkładu rzeczywiście żyjącego człowieka, bo jest sublimowanym wyrazem tego wszystkiego, co żyło w owych czasach jako tendencje i siły społeczne, proletariackie i etyczne. Żywych kolorów dodają temu fantazyjnemu obrazowi wspomnienia o owych niemal rok rocznie pojawiających się pretendentach do godności „Chrystusa", którzy przewodniczyli rozmaitym powstaniom mesjańskim żydów. Ewangelie zaś, które przedstawiają niby życie Chrystusa, to nic innego, jak tylko dzieje cierpienia i zwycięstwa jego gminy [10]).

---

8) Por. K i e f l, „Die Theorien", str. 46 nn; L e i p o l d t, „Vom Jesusbilde der Gegenwart", Leipzig 1925, str. 71 nn; H e m p e l, Wstęp do Cunowa „Pochodzenie religii", str. XXX.

9) „Das Christusproblem", 1902; „Die Entstehung des Christentums", 1903.

10) Por. K i e f l, Die Theorien, str. 14 nn; tenże, „Der geschichtliche Christus", str. 114 nn; M e f f e r t, „Das Urchristentum", str. 214 n; L e i p o l d t, „Vom Jesusbilde der Gegenwart", str. 80 nn.

W duchu Engelsa, Kautsky'ego i Kalthoffa uczy także polski religiolog-socjalista Hempel, że chrześcijaństwo jest syntezą religii żydowskiej i rozmaitych wierzeń pogańskich, na podstawie panujących wówczas stosunków ekonomicznych. „Chrześcijaństwo łączyło w sobie abstrakcyjne i niezwiązane z żadnym terytorium bóstwo handlarzy żydowskich z wierzeniami ludów pogańskich. Zawiera przy tym nie mało osadów wielkich walk klasowych, rozgrywających się właśnie w czasach powstawania chrześcijaństwa. Te osady walk społecznych, występowały w Ewangeliach w postaci frazesów quasi-rewolucyjnych, są pierwiastkiem demagogicznym i doskonale nadają się do maskowania właściwej społecznej roli religii wogóle: — wytwarzają złudzenie, jakoby religia stała w obronie mas uciemiężonych"[11]).

Pokrewne, choć nie całkiem identyczne myśli o powstawaniu chrześcijaństwa znajdujemy także w dziełach Maksa Maurenbrechera, dawnego teologa protestanckiego, a późniejszego wodza socjalistów. W dziełach swoich [12]) nie twierdzi on co prawda, że wszystko, co się dzieje na świecie, ma przyczyny natury ekonomicznej, jednakże tak bardzo podkreśla czynniki gospodarcze, że i jego trzeba zaliczać do marksistowskich teoretyków religii. Religia chrześcijańska zdaniem jego powstaje koniecznie w duszy człowieka, tak samo jak ciało człowieka jest produktem tysięcy generacji, żyjących przed danym osobnikiem. Trzeba co prawda przyjąć, że istniał rzeczywiście jakiś Chrystus, ale właściwym twórcą chrześcijaństwa jest baśń („die Sage") czyli mit. Mity przyczyniły się do tego, że człowiek podniósł się ze stanu zwierzęcego, ćwicząc na nich swe siły umysłowe. Podłożem mitów religijnych jest jednak potrzeba społeczna. Bieda i nędza klas uciśnionych wytwarzają w Mezopotamii mit o Marduku-zbawicielu; za czasów prawdopodobnie perskich baśń ta przedostaje się do Palestyny, w której podbój przez państwa mezopotamskie i związane z nim życie niewolnicze wytworzyły tęsknotę za zbawieniem. Tu już prorocy izraelscy byli nastawieni życzliwie do proletariatu uciśnionego. Wyrazem jednak najwyraźniejszym tych pragnień i tęsknot za polepszeniem bytu jest postać Chrystusa, dla której pojawienia się pauperyzm palestyński był sprężyną najistotniejszą. Jego to instynktom proletariackim należy zawdzięczać wielkie pogłębienie i uwewnętrznienie, nadane przez niego religii i etyce, które przeciwstawił on radykalnie formom ówczesnej kultycznej pobożności burżuazji żydowskiej. Instynkty proletariackie jednak przyczyniły się także do powstania jego marzeń mitycznych, do załamania się wszystkich nadziei i do jego strasznego zgonu. Do rzeczywistej epopei jego życia dołożyły resztę doświadczenia i tęsknoty niezliczonych milionów; co każdy proletariusz oczekiwał, co przeżywał, to przypisywało się Jezusowi, zwłaszcza przekonanie, że droga do życia prowadzi tylko poprzez potrzeby i cierpienia [13]).

---

11) Hempel, Wstęp, str. XXVII n.

12) „Von Nazareth nach Golgotha", 1909; „Von Jerusalem nach Rom", 1911.

13) Por. Kiefl, „Theorien", str. 19 nn; tenże, „Der geschichtliche Christus", str. 117 nn; Leipoldt, „Vom Jesusbilde der Gegenwart", str. 75 nn.

Ażeby przedstawić pełnię obrazu, wspomnieć tu wypada jeszcze o Eugeniuszu Dühringu [14]), wedle którego literatura chrześcijańska pierwszych wieków jest wytworem załamania się starożytności, i o Pöhlmannie [15]), który traktuje chrześcijaństwo jako wypływ starożytnego socjalizmu. Chrześcijańska idea o królestwie bożym wzmacnia siły proletariatu, uciśnionego przez imperium rzymskie [16]), a jego idee chiliastyczne są wyrazem najbardziej rewolucyjnej ideologii [17]). Także Drews twierdził, że chrześcijaństwo nie jest tworem jakiegoś historycznego Chrystusa, którego egzystencję neguje, lecz że wydała je „fala ruchu społecznego" [18]). Do tych samych też przyłączają się teoretycy socjalistyczni Nieuwenhuis (1893), Säuberlich (1896), Lommel (1897), Gujot, Lacroix, Bebel (1905) [19]); w sposób socjalistyczny tłumaczy powstanie chrześcijaństwa Jan August Reichmuth [20]), przyjmując wszelako także działanie entuzjazmu religijnego. Wymienić tu wypada także Samuela Lublińskiego [21]), wedle którego chrześcijaństwo nie jest co prawda ruchem społecznym, lecz religijnym, ale jest ono wyrazem wszystkich prądów, nurtujących w świecie starożytnym pod jego koniec i jako takie jest ono wytworem nie jakiejś jednostki, ale ogółu społeczeństwa. Myślicielem marksistowskim jest Lubliński także dlatego, że w swej krytyce teologii liberalnej zaznacza, iż teologia ta posługiwała się dotychczas „miernikiem małogospodarczego indywidualizmu", teraz zaś w epoce wielkich państw przemysłowych i polityki światowej miara taka już nie wystarcza [22]). Socjalistą chrześcijańskim, upatrującym w Chrystusie „mistrza religii socjalizmu", jest dalej Hoffmann [23]).

Pogląd ten, że chrześcijaństwo jest w pierwszym rzędzie tworem mas proletariackich, że jest ruchem socjalnym i rewolucyjnym, znalazł swe odzwierciedlenie także w poezji i w sztuce. Ryszard Wagner w swym oratorium o „agapie apostołów" [24]) i w swym fragmencie „Jezus z Nazaretu" [25]) charakteryzuje Chrystusa przede wszystkim społecznie. Także Tołstoj widział w pierwotnym chrześcijaństwie głównie ruch socjalistyczny. Sławne były swego czasu powieści Gerharta Hauptmanna [26]), Kretzera [27]), Wilhelma Scharrelmanna [28]) i Heleny Mombart [29]), w których Chrystus występuje jako działacz socjalistyczny lub przynajmniej na tle proletariatu nowoczesnego. A znane są też obrazy religijne Edwar-

---

14) „Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus", 1900.
15) „Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus".
16) Tamże, III, str. 583 n.
17) II, str. 533, — por. Kiefl, „Die Theorien", str. XVIII.
18) Kiefl, „Theorien" str. 52.
19) Por. Kiefl „Theorien", str. 52.
20) „Die Bibel in sozialistisch-kommunistischer Beleuchtung, ein Mahnwort an alle Menschen aller Parteirichtungen", 1921.
21) „Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur", 1910.
22) Por. Kiefl, „Theorien", str. 51 n; „Der geschichtliche Christus", str. 123 nn.
23) „Jesus Christus, der Meister der Religion des Sozialismus", 1921.
24) „Das Liebesmahl der Apostel", 1843.
25) „Jesus von Nazareth", 1848.
26) „Der Narr in Christo Emmanuel Quint", 1910.
27) „Die Bergpredigt", 1889; „Das Gesicht Christi", 1895 n.
28) „Die erste Gemeinde", 1921. — 29) „Der Fremde", 1901.

da von Gebhardt'a i Fryca von Ude, przenoszące Chrystusa w otoczenie ludności robotniczej współczesnej. Zresztą i niektóre jasełka polskie, oraz przedstawienie Chrystusa u Reymonta umieszczają Chrystusa w otoczeniu współczesnej warstwy biednej.

Chrześcijaństwo było więc dla materializmu dialektycznego tworem społecznym, a nie jednostki. Wyrosło ono jako nadbudowa ideowa z ruchów proletariackich pod koniec epoki starożytnej. Jest ono, jak wszystkie inne twory ideowe, uwarunkowane stosunkami ekonomicznymi swego czasu. Ale wedle Marksa i Engelsa także dzieje chrześcijańswa wykazują ścisłą łączność chrystianizmu ze swym podłożem ekonomicznym i daleko idącą od niego zależność.

Wedle Kautsky'ego Kościół, w który przeobraził się pierwotny ruch proletariacki prachrześcijaństwa, stał się wedle praw dialektyki historycznej „najpotężniejszą maszyną opanowywania i wyzyskiwania" ludzi [30]). Uwydatniało się to przede wszystkim całkiem wyraźnie w średniowieczu, kiedy Kościół był wedle Engelsa zarazem wytworem, jak odzwierciedleniem i stróżem średniowiecznego systemu feudalnego [31]), a cała hierarchia kościelna była ściśle feudalna [32]). „W wiekach średnich teologia zaanektówała wszystkie inne formy ideologii: filozofię, politykę, prawo, czyniąc je poddziałami teologii,... wszelki ruch społeczny i polityczny zmuszony był tym samym do przybrania postaci teologicznej; umysłom mas, karmionym wyłącznie religią, musiały być przedstawione ich własne interesy w szacie religijnej, ażeby rozpętać wielką burzę. A podobnie jak mieszczaństwo urabiało sobie od samego początku stronników w postaci nie posiadających, do żadnego uznanego stanu nie należących plebejuszów miejskich, wyrobników i wszelkiego rodzaju służby, zwiastunów późniejszego proletariatu, tak samo i herezja rozszczepiła się już w zaraniu na burżuazyjno-umiarkowaną i plebejsko-rewolucyjną, znienawidzoną również przez heretyków mieszczańskich" [33]). Prawo to dotyczy także wypraw krzyżowych, bo — jak pisze Schaff [34]) — „polityka kolonialna Wschodu i próby usunięcia pośrednictwa Arabów i handlu z Indiami w XI—XIII w. odbyły się pod hasłem „wyzwolenia grobu Pańskiego". Pod koniec średnich wieków przeciwko szlachcie i ustrojowi feudalnemu, bronionym i reprezentowanym przez Kościół, buntowała się burżuazja ówczesna [35]), a wynikiem tej społecznej rewolucji była reformacja religijna jako religijny wyraz tendencji antyfeudalnych średniowiecznego mieszczaństwa [26]). Oznaką i początkiem tej rewolucji religijno-społecznej było powstanie Albigensów w południowej Francji, „w okresie najświetniejszego rozkwitu miast tamtejszych" [37]), ukoronowaniem zaś tego buntu była reformacja w Niemczech. „Niezniszczalność kacerstwa protestanckiego była odpowiednikiem niezwyciężoności rozwijającego się mieszczaństwa.

30) „Die gewaltigste Beherrschungs-und Ausbeutungsmaschine der Welt".
31) „O materializmie historycznym", M I, str. 413 nn.
32) „L. Feuerbach", M I, str. 472 n.
33) Tamże, str. 473. — 34) Schaff, Wstęp, str. 186.
35) Engels, „O materializmie histor.", M I, str. 413 nn.
36) Tamże, str. 414.
37) „L. Feuerbach", M I, str. 473.

Gdy owo mieszczaństwo wzmocniło się dostatecznie, walka jego ze szlachtą feudalną, dotychczas przeważnie lokalna, zaczęła przybierać rozmiary ogólno-narodowe. Pierwsza wielka akcja rozegrała się w Niemczech: była nią t. zw. reformacja. Mieszczaństwo nie było jeszcze ani dość silne, ani dość rozwinięte, by móc skupić pod swoim sztandarem buntujące się stany: plebejuszów miejskich, niższą szlachtę i chłopów na wsi. Szlachta została najpierw pobita. Chłopi wszczęli powstanie stanowiące szczytowy punkt ruchu rewolucyjnego tego okresu. Miasta opuściły chłopów. Rewolucja uległa wojskom książąt udzielnych, którzy całkowicie wykorzystali ją dla siebie. Od owego czasu Niemcy znikają na przeciąg trzech stuleci z szeregu krajów występujących samodzielnie w dziejach"[38]. Nieubłagana postać przeciwieństw między katolikami a protestantami również tłumaczy się względami ekonomiczno-społecznymi: „Jeżeli nowatorzy traktują z nienawiścią i ironią te obyczaje, to dlatego, że w ich umyśle wyobrażenie o tych zwyczajach kojarzy się z wyobrażeniem o krępujących, niewygodnych i nieprzyjemnych dla nich stosunkach społecznych"[39] — tak tłumaczy nam to zjawisko Plechanow. Wynikiem nędzy politycznej i społecznej Niemiec po wojnie trzydziestoletniej aż do roku 1830 jest pietyzm[40], ruch tak żywy w protestantyźmie niemieckim.

Jeszcze wyraźniejsze może aniżeli w reformacji niemieckiej są wpływy stosunków ekonomicznych w dziele francuskiego reformatora Kalwina. „Jego dogmat był dostosowany do dążeń najśmielszej części ówczesnego mieszczaństwa. Jego nauka o przeznaczeniu była wyrazem religijnym faktu, że w świecie handlowym powodzenie w konkurencji albo bankructwo nie zależą od działalności lub zręczności poszczególnych osób, lecz od okoliczności nie będących w ich mocy. „Nie od czyjejś woli lub zachodu zależy sprawa, lecz od zmiłowania" przemożnych, ale nieznanych potęg ekonomicznych. Było to szczególnie słuszne w okresie przewrotu ekonomicznego, gdy wszystkie dawne drogi i ośrodki handlowe wyparte zostały przez nowe, gdy otwarte zostały światu Ameryka i Indie, i gdy nawet odwieczne, najczcigodniejsze ekonomiczne artykuły wiary — wartość złota i srebra — zachwiały się i rozpadły"[41]. Kalwin też „z iście francuską dobitnością wysunął... na plan pierwszy burżuazyjny charakter reformacji, zrepublikanizował i zdemokratyzował Kościół. Podczas gdy reformacja w Niemczech uległa zabagnieniu i zniszczyła Niemcy, to reformacja kalwińska służyła za sztandar republikanom w Genewie, Holandii, Szkocji, wyzwoliła Holandię spod jarzma hiszpańskiego i niemieckiego oraz dostarczyła szaty ideologicznej dla drugiego aktu rewolucji burżuazyjnej, który rozegrał się w Anglii. Tutaj kalwinizm okazał się prawdziwym religijnym zamaskowaniem interesów ówczesnej burżuazji; dlatego też nie uzyskał całkowitego uznania z chwilą, gdy rewolucja

---

38) Tamże, str. 473.

39) Plechanow, „O materialistycznym pojmowaniu dziejów", str. 40.

40) Engels, „List do Starkenburga", M I, str. 402.

41) Engels, „O materialiźmie historycznym", M I, str. 414; por. Ueberweg - Oesterreich. IV, str. 229.

1689 roku zakończona została kompromisem części szlachty z burżuazją. Angielski kościół państwowy został przywrócony na nowo, lecz nie w swej poprzedniej postaci katolicyzmu z królem jako papieżem, lecz w formie mocno skalwinizowanej“ [42]. „Ustrój kościelny, ustanowiony przez Kalwina, był ponadto na wskroś demokratyczny i republikański, a skoro zostało zrepublikanizowane samo państwo boże, jakże mogły tedy państwa świata doczesnego pozostawać w poddaństwie królów, biskupów i panów fedualnych? Jeśli luteranizm niemiecki stał się powolnym narzędziem w rękach niemieckich drobnych książąt, to kalwanizm stworzył republikę w Holandii i silne partie republikańskie w Anglii, a zwłaszcza w Szkocji“ [43].

Aby się bronić przeciwko rewolucyjnym zasadom kalwinistycznym, Ludwik XIV nawrócił w roku 1683 pod przymusem resztę kalwinistów francuskich na katolicyzm, będący wówczas w Francji religią uprzywilejowaną, a opornych wygnał ze swego królestwa. Lecz jedności religijnej w swym państwie już nie osiągnął; minęły na zawsze już czasy warstw i religii uprzywilejowanych, a czynne były inne siły, u dołu społeczeństwa, które przyczyniły się tak do obalenia absolutyzmu królewskiego, jak i panowania Kościoła“. „Już wtedy wolnomyśliciel Pierre Bayle był w pełni swej twórczości, a w roku 1694 urodził się Voitaire. Środki przemocy, stosowane przez Ludwika XIV, ułatwiły tylko burżuazji francuskiej nadanie swej rewolucji nie-religijnej, wyłącznie politycznej formy, która jedynie odpowiadała dojrzałej burżuazji. Zamiast protestantów zasiadali w zgromadzeniach narodowych wolnomyśliciele“ [44]. W wieku XVIII „idee chrześcijańskie zwyciężone zostały przez idee oświecenia“, a było to odbiciem ideowym tego faktu, że wówczas „społeczeństwo feudalne toczyło swą śmiertelną walkę z rewolucyjną naówczas burżuazją“ [45]. Wielka rewolucja francuska wywalczyła ludziom na polu religijnym wolność sumienia i wyznania; odtąd już nie było przymusu do wiary ani uprzywilejowanego Kościoła. Ale i ten sukces był uwarunkowany zdobyczami natury ekonomicznej, bo „idee wolności sumienia i wyznania wyrażały jedynie panowanie wolnej konkurencji w dziedzinie wiedzy“ [46].

Także w epoce po wielkiej rewolucji francuskiej religia i jej rozwój szły nadal w parze z rozwojem ekonomicznym danego społeczeństwa. Podział na klasy był wśród ludności coraz to bardziej wyraźny, a w związku z tym „każda z owych rozmaitych klas posługuje się własną, odpowiadającą jej religią: obszarnicze ziemiaństwo — jezuityzmem katolickim albo ortodoksją protestancką, liberalni i radykalni bourgeois — racjonalizmem, przy czym jest zupełnie obojętne, czy każdy z tych panów sam wierzy w wyznawaną przez siebie religię czy też nie“ [47].

---

42) Engels. „L. Feuerbach“, M I, str. 473 n.
43) Engels, „O materializmie historycznym“, M I, str. 414.
44) Engels, „L. Feuerbach“, M I, str. 474.
45) „Manifest komunistyczny“, M I, str. 187.
46) Tamże.
47) „L. Feuerbach“, M I, str. 474.

4. CHRZEŚCIJAŃSTWO W EPOCE KAPITALISTYCZNEJ I JEGO PRZYSZŁOŚĆ

Wyjątkowy i przez to ciekawy był jednak rozwój religijny burżuazji angielskiej. W rewolucji francuskiej zwyciężył materializm: burżuj angielski wobec tego, lękając się o swe przywileje, stał się wtedy z konieczności człowiekiem „wierzącym". „Im bardziej zatem stawał się materializm wyznaniem wiary rewolucji francuskiej, tym mocniej trzymał się bogobojny bourgeois angielski swej religii. Czyż okres teroru w Paryżu nie pokazał, co się dzieje wówczas, gdy lud traci wiarę?"[1]. „W ten sposób dziwnym trafem niewierząca dotąd burżuazja, skoro dorwała się do władzy, była najgorliwszą opiekunką wiary chrześcijańskiej, — burżuazja zaś angielska tym usilniej starała się o „utrzymanie ludu w ryzach za pomocą środków moralnych, a spośród moralnych sposobów oddziaływania na masy pierwszym i najważniejszym pozostawała religia. Stąd większość, jaką klechy stanowiły w urzędach szkolnych, stąd rosnące samoopodatkowanie się burżuazji na cele pobożnej demagogii wszelkich gatunków, od rytualizmu do „Armii Zbawienia". I oto czcigodne filisterstwo angielskie zatriumfowało nad wolnomyślicielstwem i obojętnością religijną kontynentalnego bourgeois"[2].

Podobnie jak w Anglii, zaczęło się dziać także w Niemczech i w Francji, gdzie wskutek coraz to wyraźniejszego postępu rewolucyjnego wśród proletariatu sfery burżuazyjne zaczęły niby wracać do wiary swych ojców. Bo „cóż innego pozostawało francuskiemu i niemieckiemu bourgeois w charakterze ostatniej deski ratunku, jeśli nie porzucenie po cichu wolnomyślicielstwa — podobnie jak zuchwały smarkacz, ogarnięty coraz bardziej przez chorobę morską, rzuca zapalone cygaro, z którym paradował pyszałkowato na pokładzie. Szydercy zaczęli z kolei przybierać na zewnątrz wygląd bogobojny, mówić z szacunkiem o Kościele, o jego naukach i obrzędach, i nawet praktykować je o tyle, o ile nie można było tego uniknąć. Francuscy bourgeois wyrzekali się w piątek jedzenia mięsa, a niemieccy odsiadywali nieskończone protestanckie kazania, pocąc się na swych krzesłach kościelnych. Wpadli fatalnie ze swym materializmem. „Trzeba zachować ludowi religię" — oto był jedyny i ostatni środek ratunku społeczeństwa przed ostatecznym upadkiem. Na swoje nieszczęście odkryli to dopiero wówczas, gdy uczynili już wszystko, co było w ludzkiej mocy, by zburzyć religię na zawsze. Nadeszła chwila, gdy angielski bourgeois mógł z kolei szydzić z nich i zawołać: Głupcy, mógłbym wam to powiedzieć już dwieście lat temu!"[3]

W taki to sposób w wieku XIX chrześcijaństwo odrazu stało się religią kapitalizmu i mogło stąd w oczach Marksa uchodzić — jak pisze Maritain[4] — za „szczególną religię kapitału".

---

1) Engels, „O materializmie historycznym", M I, str. 419.
2) Tamże, str. 424.
3) Tamże, str. 424.
4) Maritain, „Humanisme intégral", str. 59.

Zresztą — jak zaznacza Marks[5]) — chrześcijaństwo jako religia „kultu człowieka abstrakcyjnego", zwłaszcza w swych formach burżuazyjnych, jakimi są protestantyzm, deizm i inne nowsze wyznania chrześcijańskie, jest religią całkiem stosowną dla społeczności producentów towarów, których stosunek produkcyjny ogólno-społeczny polega na tym, że zachowują się wobec swych produktów jako wobec towarów, a więc jako wobec wartości, i w tej rzeczowej formie ustosunkowują ku sobie swe prace prywatne jako równą pracę ludzką.

Jaka jest zdaniem Marksa i Engelsa **przyszłość religii i chrześcijaństwa**? — Zdaje się, że już na podstawie tego, co wiemy dotychczas o materializmie dialektycznym, religia chrześcijańska przedstawia coś, co jest tylko tymczasowe i co w pochodzie dialektycznym dziejów ludzkich zostanie zniesione. Przecież religia jest tylko „nadbudową" nad jakimś stanem ekonomicznym, — i jak wszelka nadbudowa ginie, skoro zmienia się jej podkład realny, tak i chrześcijaństwo, które w ostatniej swej fazie było tak ściśle zdaniem diamatyków związane z systemem kapitalistycznym, zaginie, skoro runie sam kapitalizm. Engels pisze, że „religia nie może być dłużej wałem ochronnym społeczeństwa kapitalistycznego"[6]), chrześcijaństwo bowiem, jak zaznacza gdzie indziej, dzięki zwycięstwu rewolucji i związanego z nią wolnomyślicielstwa wstąpiło „w ostatnie swe stadium. Stało się ono niezdolne do służenia w przyszłości jakiejkolwiek klasie postępowej za ideologiczną szatę osłaniającą jej dążenia. Stawało się w coraz większym stopniu wyłączną własnością klas rządzących, które stosują je wyłącznie jako narzędzie panowania i utrzymywania w karbach klas niższych"[7]). „Skoro nasze wyobrażenia prawne, filozoficzne i religijne są bliższymi lub dalszymi wytworami stosunków ekonomicznych, panujących w danym społeczeństwie, to wyobrażenia te nie mogą trwale utrzymać się po gruntownej zmianie stosunków ekonomicznych. Albo musimy uwierzyć w nadprzyrodzone objawienie, albo też uznać, że żadne kazania religijne nie są zdolne podeprzeć walącego się społeczeństwa"[8]). Religia i chrześcijaństwo — tak przekonany jest Bebel[9]) — nie potrzebują być „zniszczone": dzięki pochodowi dialektycznemu odpadną same, skoro ulegnie przemianie ich podkład, kapitalizm, — podobnie jak sen o jakimś szczęściu jedynie wymarzonym ustąpić musi miejsca jasnemu wglądowi na drogę, wiodącą do prawdziwego szczęścia, skoro człowiek się przebudzi. Skoro społeczeństwo weźmie w posiadanie wszystkie środki produkcji i tym

---

5) „Das Kapital", str. 45; „Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten wie Waren, also wie Werte zu verhalten und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten zu beziehen als gleiche menschliche Arbeit ist das Christentum, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung, dem Protestantismus und Deismus u. s. w., die entsprechendste Religionsform".

6) „O materializmie historycznym", M I, str. 425.

7) „L. Feurbach". M I. str. 474

8) „O materializmie historycznym", M I, str. 425.

9) **Bebel**, „Die Frau", wyd. XXIII, str. 318 n; por. **Soderblom**, „Die Religion und die soziale Entwicklung", str. 7 n; **Diehl**, „Der Einelne und die Gemeinschaft", str. 185.

samym wszystkich swoich członków wyzwoli z niewoli kapitalizmu, który teraz stoi wobec nich jako moc nadludzka, przepotężna i obca, — jeżeli człowiek już nie będzie tylko abstrakcyjnie myślał, ale i realnie kierował wszystkim — wtedy zniknie i ostatnia moc, która dotychczas odzwierciedlała się w wyobrażeniach religijnych — i zarazem zaginie sama religia jako odzwierciedlanie się tej mocy, bo już nie będzie niczego, coby mogło być odzwierciedlane [10]).

Stąd też nie można się dziwić, że socjalizm — przynajmniej w swym stadium walki — uważał zawsze religię za przeszkodę w osiąganiu swoich celów. Bebel i inni wyraźnie zarzucali chrześcijaństwu, że domaga się — np. w „kazaniu na górze" — pokory i wyrzeczenia się, a tym samym hamuje ruch rewolucyjny proletariatu, socjaliści zaś powtarzali nieraz wyjęty z artykułu Marksa, krytykującego filozofię Hegla, aforyzm: „Religia jest opium dla ludu" [11]). Dlatego też Lenin powiedział, że powiedzenie to Marksa jest „kamieniem węgielnym całej koncepcji marksistowskiej w sprawach religii" [12]); religia bowiem przeszkadza w walce o lepsze jutro biednego, odwracając uwagę od nędzy ziemskiej ku jakiemuś szczęściu pozaświatowemu, a bogaczowi pozwala na to, aby korzystał z pracy biedaka, pocieszając go nagrodą niebiańską [13]). „Prymat czynu rewolucyjnego i jego wymagań jest cechą najbardziej charakterystyczną komunizmu. Jest rzeczą godną uwagi, iż nawet walka z religią jest od tej zasady uzależniona. „Marksista koniecznie musi stawiać ruch strajkowy na pierwszym miejscu, a zwalczać wszelki rozdział między bezbożnymi a chrześcijanami" (Lenin)." [14]) W tym też duchu np. przewodniczący proletariackiej grupy bezwyznaniowców w Polsce, Jan Hempel, pojmuje walkę z religią jako „część składową walki proletariatu o socjalizm" [15]), gdyż religia jako taka jest właściwością klasową ideologii burżuazyjnej [16]), a „wielkiego dzieła kulturalnego — całkowitego zdarcia zasłony z tajemnic religijnych, dania wystarczającej odpowiedzi na stawiane przez naukę o religii pytania — dokonać może tylko proletariat" [17]). Dlatego też w Rosji, w Polsce, w Niemczech, Francji i wszystkich innych krajach, gdzie szerzył się dialektyczny marksizm,

[10]) Engels: „Wenn die Gesellschaft durch Besitzergreifung und planvolle Handhabung der gesamten Produktionsmittel sich selbst und alle ihre Mitglieder aus der Knechtung befreit hat ,in der sie gegenwärtig gehalten wird durch diese von ihnen selbst produzierten, aber ihnen als übergewaltige fremde Macht gegenüberstehenden Produktionsmittel, wenn der Mensch also nicht mehr bloss denkt, sondern auch lenkt, verschwindet die letze fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion widerspiegelt, und damit verschwindet auch die religiöse Widerspielung selbst, aus dem einfachen Grunde, weil es dann nichts mehr widerzuspiegeln gibt."

[11]) Por. Thonnard, „Précis d'histoire de la philosophie", str. 776.

[12]) „La Vie Nouvelle", Décembre 1908: „La pierre angulaire de toute conception marxiste en matière de religion"; cyt. Thonnard, str. 776.

[13]) Tamże, str. 776.

[14]) Danielou, „Chrześcijaństwo wobec marksizmu", Znak, 1947, str. 615 n.

[15]) Skrudlik, „Bezbożnicy polscy", Warszawa 1932. str. 8.

[16]) Por. tamże, str. 15.

[17]) Hempel, Wstęp do Cunowa, str. XXXVIII.

razem z nim rozpowszechniały się też rozmaite związki walczących bezbożników, rekrutujących się ze sfer proletariackich [18]).

Z drugiej jednak strony nie jest znów tak jasne, czy taki wniosek antychrześcijański koniecznie wypływa z marksizmu. Pewną jest rzeczą, że Marks i Engels potępiają chrześcijaństwo swego czasu, chrześcijaństwo stojące niby na usługach kapitalizmu. Ale czyż nie jest możliwe także chrześcijaństwo, które jest całkiem niezależne od kapitalizmu i zmiennych jego form? Czyż takie antykapitalistyczne chrześcijaństwo nie jest nawet właściwą jego formą? Dużo teoretyków socjalizmu sądzi, że takie chrześcijaństwo może istnieć i powinno istnieć. „Od czasu ostatniej wojny wielu socjalistów uznaje konieczność religii i usiłuje podstawy teoretyczne zmienić w ten sposób, aby w systemie socjalistycznym i religia mogła mieć należne miejsce" [19]). Istnieją także „religijni" albo nawet i „chrześcijańscy socjaliści" [20]), zwłaszcza wśród młodzieży [21]), chociaż naturalnie bardzo często „dochodzą" oni „tylko do pseudoreligii naturalistycznej i monistycznej" [22]). Protestancki pastor Liebster już przed pierwszą wojną światową na kongresie ewangelicko-społecznym w 1910 roku domagał się przenikania wzajemnego chrześcijaństwa i socjalizmu, przy czym chrześcijaństwo może przejąć socjalistyczną naukę o „nadwartości", w której stosując pojęcie to do całokształtu życia wogóle, można upatrywać cel całego procesu życiowego, dążącego ostatecznie do wartości wiecznych. W ten sposób religia byłaby ukoronowaniem dialektyki, a Bóg celem nadwartościowym wszelkiego stawania się; Chrystus zaś wywyższony byłby religijnym wyrazem woli ludzkiej, dążącej do nadświatowej nadwartości [23]). Pastor Kiessling na tym samym zjeździe gotów był uznać w socjaliźmie jako takim pewną religię, chociaż religię bez wiary w Boga i życie pośmiertne; socjalizm bowiem wywołuje w człowieku wiarę w lepszą przyszłość i w lepszego człowieka, — a to jest już czymś w rodzaju religii [24]). Wymieniony zaś poprzednio pastor Kalthoff widział zorzę nowego chrześcijaństwa i niejako nowego Chrystusa w tym, że socjalizm zapanuje zwycięsko nad wszystkimi wyobrażeniami i ideami ludzi, nawet tych, którzy z początku byli mu przeciwni [25]).

Ale nie potrzebujemy nawet pójść aż tak daleko i uciekać się aż do tak skomplikowanych teorii. Wystarczy wspomnieć o tych wielkich społecznikach katolickich, którzy byli zarazem chrześcijańskimi misjona-

18) Por. Skrudlik, „Bezbożnicy polscy", Warszawa 1932; Schamagl, „Die Gottlosenbewegung in Russland und Deutschland", München 1932; Algermissen, „Die Gottlosenbewegung der Gegenwart und ihre Ueberwindung", 1933.

19) Klimke, „Historia filozofii", Kraków 1930, str. 174.

20) Por. Diehl, „Der Einzelne und die Gemeinschaft", str. 186 nn; Elert, „Der Kampf um das Christentum". München 1921, str. 418 nn; Leipoldt, „Vom Jesusbilde der Gegenwart", str. 85 nn.

21) Por. Dehn, „Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend in Selbstzeugnissen dargestellt", 1924.

22) Klimke, „Historia filozofii", II, str. 174.

23) „Jenseitiger Mehrwert"; por. Kiefl, „Die Theorien", str. 23 nn.

24) Kiefl, „Theorien", str. 26 n.

25) Tamże, str. 17.

rzami i obrońcami proletariatu: że wspomnimy tylko X. Adolfa Kolpinga [26]), Fryderyka Ozanama [27]), biskupa Kettelera [28]), aby się przekonać, że prawdziwy socjalizm nie tylko że nie potrzebuje być przeciwnikiem religii i chrześcijaństwa, lecz wręcz przeciwnie — z religii Chrystusowej czerpie najżywotniejsze swe soki. Dlatego też encykliki papieskie, jak „Rerum novarum" Leona XIII z dnia 15 maja 1891 roku, jak „Quadragesimo anno" Piusa XI z dnia 15 maja 1931 roku i tegoż papieża „Divini Redemptoris" z dnia 19 marca 1937, zawierają najistotniejsze wskazania, jak właśnie przy pomocy religii i chrześcijaństwa przeprowadzić „zbawienie proletariuszy" [29]) i wybawienie dzisiejszej ludzkości od zguby [30]). W tym zaś schodzą się niewątpliwie z najszlachetniejszymi intencjami Marksa, Engelsa i innych wielkich socjalistów, którzy chcieli to samo przeprowadzić bez albo nawet wbrew religii chrześcijańskiej.

Doszliśmy jednak tym samym już do oceny materializmu dialektycznego, którą teraz wypada nam się zająć.

IV. OCENA DIAMATU

1. DZIEJOWE ZNACZENIE MARKSA I DIAMATU

Marks jest jedną z najwybitniejszych postaci filozofii i socjologii XIX stulecia. Zamyka on okres heglowski i otwiera nową epokę badań. Jak nikt inny przed nim, potrafił on w swej spekulacji filozoficznej uwzględnić i ocenić wartość pracy ręcznej. Jak mało kto potrafił z patosem etycznym wskazywać na straszną szkodę, jaką nowoczesny podział pracy przynosi indywidualności robotnika i człowieka wogóle. Jak nikt inny w czasie najskrajniejszego indywidualizmu zwrócił uwagę na wartość zbiorowości. Wniósł on też „elementy pozytywne w walce z idealizmem przez to, że znów zwrócił uwagę na wartość przyrody i materii" [1]): poznał, że wpierw trzeba żyć, a potem dopiero można filozofować — „primum vivere, deinde philosophari". Ma też rację Lenin, kiedy podkreśla [2]), że „poprzednie teorie nie obejmowały właśnie działań mas ludności, podczas gdy materializm dziejowy po raz pierwszy dał możność badania z przyrodniczo-historyczną ścisłością warunków społecznych życia mas i zmiany tych warunków".

Był też Marks nader wybitnym znawcą stosunków ekonomicznych wszystkich krajów europejskich i Ameryki, mimo że był przedstawicielem szkoły heglowskiej, systemu najbardziej abstrakcyjnego ze wszystkich filozofii; — na prawdę umysł o nadzwyczajnych zdolnościach syntetycznych! Znał też doskonale człowieka: trafnie oceniał działalność

---

26) Brauer, „Adolf Kolping", Freiburg i. Br. 1923.
27) F. Manthey, „Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr v. Ketteler" (Kathol. Sonntagsblatt, 1936, nr 29—31).
28) Goyau, „Fr. Ozanam", München 1926; Pfleger, Menschen Gottes", Regensburg 1924, str. 132 nn: „Frédéric Ozanam".
29) May, „Menschwerdung des Proletariers", Paderborn 1932.
30) Buchberger, „Gibt es noch eine Rettung?"
1) Danielou, „Chrześcijaństwo wobec komunizmu", Znak, 1947, str. 619.
2) Karol Marks, M I, str. 32.

i moc także niższych instynktów w człowieku; przejrzał wnikliwie, jak często nasze ideologie są tylko zamaskowanym, skrajnym egoizmem i napuszoną żądzą posiadania i wykorzystywania drugich. Miał zrozumienie dla beznadziejnego położenia proletariatu, współczesnego mu, i z niesłychaną mocą przekonania potrafił wpoić weń nadzieję na lepsze jutro, oczekiwanie „państwa przyszłości", tak podobnego do królestwa bożego wszystkich chiliastów chrześcijańskich. Już sama walka z kapitalizmem i zrozumienie jego istoty — to owa „część prawdy" w systemie marksistowskim, o której wspomina papieska encyklika „Quadragesimo anno".

Miał też Marks niezawodnie rację w tym, że stosunki ekonomiczne odgrywają ogromnie ważną rolę w kształtowaniu się naszych poglądów ideowych, naszego światopoglądu i naszego obrazu człowieka. Także pisarze niesocjalistyczni, jak np. sławny historyk Lamprecht [3]), podkreślają wybitną rolę stosunków gospodarczych w dziejach ludzkości i wpływ mas, powodowanych tymi dziejami.

Ogromna byłaby zasługa naukowa Marksa, gdyby ograniczył się był tylko do postawienia nowej metodologii badań historycznych. Ale Marks nie chciał być tylko metodologiem: w swej teorii diamatycznej usiłował określić nowe prawo rozwoju historycznego. Naszym dlatego zadaniem będzie zbadać, czy nowa ta nauka jako taka wytrzymuje ogień krytyki

I tutaj zaraz na wstępie musimy powiedzieć, że życie ludzkie i dzieje ludzkie jako takie są jednak znacznie bogatsze i płyną z większej ilości źródeł, aniżeli diamat to przypuszcza. Człowiek nie może być nigdy całkowicie zrozumiany z tego, co je, i z tego, co posiada; nigdy człowiek nie jest całkiem „ani z roli, ani z soli", ale z tego, co go „boli", czyli z tego, o czym myśli i marzy i ku czemu tęskni. Dlatego diamat jest na pewno dobrą metodą pracy i doskonałą „podbudową" [4]) do badań, ale wszystkich zagadek życia ludzkiego i dziejów ludzkich jednak nie rozwiązuje. Domaga się on uzupełnienia przez inne jeszcze poznania.

Przekonać zaś ma nas o tym zwrócenie uwagi na pewne słabe strony tej teorii jako teorii naukowej. Sam Marks, a także Engels i inni diamatycy zresztą sami nieraz poddawali krytyce swe poglądy; byli bowiem przekonani o tym, że także ich teoria rozwija się od form niedoskonałych do coraz doskonalszych, i wiedzieli dobrze, że nauka co dzień przynosi nowe odkrycia, które muszą i mogą wpływać modyfikująco na ich naukę.

2. NIEDOKŁADNE UJĘCIE RZECZYWISTOŚCI

Na pierwszym miejscu [1]) skrytykować nam wypada marksistowskie ujęcie rzeczywistości. Jedyną rzeczywistością dla diamatyków jest materia i jej ruch. Czy jednak rzeczywistość naprawdę jest tylko materialna?

---

3) Por. pochwałę Lamprechta u Plechanowa, „O roli jednostki", str. 55 n.

4) Por. Sawicki, „Geschichtsphilosophie", str. 145.

1) Por. Jean Danielou, „Chrześcijanin wobec marksizmu", Znak, 1947, str. 612 nn; X. Pastuszka, „Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka", Przegląd Filozoficzny. XLIII. str. 105 nn: tenże, „Idea człowieka we współczesnych prądach filozoficznych", Poznań 1947, str. 9 nn.

Czyż nie jest raczej całkiem wyraźnie podzielona na dwa odrębne światy, na świat materialny i świat duchowy? Przecież myśli nasze, uczucia, akty woli — to wcale nie to samo, co ruchy substancji nerwowej w naszym ciele. Zapewne wymienionym zjawiskom psychicznym towarzyszą zawsze jakieś zmiany w organiźmie, ale „stać stale w związku z czymś" nie znaczy bynajmniej to samo, co „być identyczne z czymś". Zdaje się, że diamat dopuścił się tutaj pomieszania dwóch pojęć: „materii i rzeczywistości. Spotykamy to już u Marksa, a jest ono jeszcze jaskrawsze u Lenina... Co innego jest twierdzenie, że materia jest czymś rzeczywistym, danym nam od zewnątrz, a co innego, że materia utożsamia się z rzeczywistością" [2]). Psychologia naukowa potrafi nam doskonale podać cechy różniące zjawiska psychiczne od fizycznych, jak np. ich charakter wewnętrzny i świadomy, ich aktualność i twórczość, ich „intencjonalność" [3]), — a cechy te są przecież tak skrajnie różne od cech ciał materialnych, że trzeba koniecznie odróżnić od siebie to, co jest psychiczne, i to, co jest materialne, i nie można bez pewnej sztuczności twierdzić, że wszystko jest materią i jej tworem.

Na inną słabą stronę w ujęciu rzeczywistości przez diamat zwraca uwagę Łubnicki [4]), kiedy pisze: „Pojęcie materii w systemie materializmu dialektycznego ustalił ostatecznie Lenin... Materia jest synonimem realności niezależnej od naszej świadomości i tylko tyle: wszelkie wiązanie materii z doraźnym odkryciem przyrodoznawstwa jest naiwnością i dogmatycznością. — Ale... i Platon i Hegel przyjmują realność, istniejącą poza umysłem, i dla nich idea lub absolut są synonimami realności, a żadne odkrycie realności nie dotyka w niczym tej „materii" platońskiej lub heglowskiej. Słowem: z przyjęciem powyższego prawdziwie krytycznego leninowskiego pojęcia materii — idealizm obiektywny i dialektyczny i materializm dialektyczny stają się nieodróżnialne w głównym swym jądrze". Czyli inaczej się wyrażając: idealizm Hegla i Platona, przyjmujący tylko idee, jak diamat, przyjmujący tylko materię, są w istocie swej równo dogmatyczne i aprioryczne, i nie uwzględniają tego, czego nas uczy oczywiste doświadczenie codzienne. mianowicie, że istnieje i świat duchowy i świat materialny, a nie tylko świat duchowy lub tylko materia.

Niejasnym jest też wedle Łubnickiego „stosunek materii (zwłaszcza w znaczeniu leninowskim) do własności materii fizycznej (tj. „materii" w znaczeniu ciaśniejszym, klasycznym). Kiedy, w jakich warunkach materia-realność posiada cechy fizyczne rozciągłości, ważkości i nieprzenikliwości, i w jakich warunkach może tych cech nie posiadać? (Czyż nie zbliża się przez to do tego, co spirytualiści rozumieją przez „ducha"?" [5]). To znaczy: nieraz diamat wyraża się tak, że można w nim skonstatować dwojakiego rodzaju „materię" — materię niby „materialną", ważką, nieprzenikliwą i rozciągłą, oraz materię — by się tak wyrazić — „niematerialną", materię myślącą, poznającą, postanawiającą. My wolimy w tym

---

2) Danielou, l. c., Znak, str. 614.
3) Por. Pastuszka, „Psychologia ogólna", II, Lublin 1947, str. 285 nn.
4) Łubnicki, „Zagadnienia teorioznawcze materializmu dialektycznego", Przegląd Filozof., XLIII, str. 75.

ostatnim wypadku mówić nie o materii, lecz o duchu, gdyż pojęcie „materii“ o właściwościach niematerialnych wydaje się nam pojęciem sprzecznym. Łubnicki ciągnie dalej: „W jakim sensie należy rozumieć, że materia posiada ruch wewnętrzny? Czy materia wyposażona w „odwieczny ruch wewnętrzny“ według starożytnego wzoru hylozoistycznego jest bardziej zrozumiała, niż materia bierna, otrzymująca impuls ruchowy od zewnątrz? I tu i tam mamy do czynienia z metafizyczną koncepcją jakiejś substancji, wyposażonej w atrybuty lub wystawionej na działanie innych substancji, — z koncepcją, nasuwającą cały szereg problemów pozornych, nieistotnych dla naukowego poznania świata. Przede wszystkim w koncepcji „samorzutnego ruchu wewnętrznego“, „samodwiżenija“ (materii) intryguje tajemnica powstawania sprzeczności, walki między sprzecznościami i mającego wyniknąć stąd rozwoju i postępu. Jak powstają sprzeczności? Co znaczy antropomorficzny termin „walki sprzeczności“? Dlaczego ma stąd wyniknąć postęp?“ [6]). Widzimy zatem następujące zjawisko: jeżeli diamat zarzuca koncepcji spirytualistycznej pewne trudności i pewne opieranie się na nienaukowych wierzeniach, to i diamatowi można wykazać pewne, wcale nie mniejsze trudności i bezkrytycznie poczynione założenia.

Istnieją więc wedle samych diamatyków pewne nierozwiązane przez diamat trudności w diamatycznym ujęciu rzeczywistości, pojmowanej tylko materialistycznie. W lepszym położeniu zdaje się nam znajdować pogląd zarazem realistyczny i idealistyczny, który obok czynnika materialnego przyjmuje czynnik duchowy.

Marks i Engels upatrują w duchu tylko pewien wytwór materii; dzieła ducha, to tylko „ideologiczne nadbudowy“ nad stosunkami ekonomicznymi, wynikające z tych stosunków tak, jak roślina wyrasta z gleby ją rodzącej. Lecz pytamy się znów, czy możliwą jest rzeczą, aby materia mogła wydać coś, co nie jest już materią, co jest czymś zgoła innym od materii i co stoi wyżej od materii? A duch jest przecież czymś zgoła innym od materii. Jak można np. na stanowisku materialistycznym wytłumaczyć fakt samowiedzy, samoświadomości? Ów fakt cudowny, że ja sam o sobie myślę i wiem, że sam się sobie przedstawiam? Gdzie istnieje taka płyta fotograficzna, która potrafi coś wyobrazić „dla siebie“, gdzie jest takie lustro, które „odbija“ rzeczywistość, ale nie dla innych, lecz „dla siebie“? [7]) A przecież takim niby „lustrem“ jest nasza świadomość.

Przypatrzmy się, jak diamat przedstawia ten interesujący nas stosunek poznawczy świadomości do materii: „Materializm dialektyczny stoi na stanowisku realistycznym. Istnieje niezależna od świadomości, samorzutnie rozwijająca się w myśl praw dialektycznych materia. W pewnym bardzo już zaawansowanym stadium swego rozwoju wysoko uorganizowana materia nabywa własności świadomości, to jest własności „odbijania“... całej materii, („przyrody obiektywnej“), a nawet odbijania siebie samej („samoświadomość“). Engels i Lenin podają synonimy tego odbi-

---

5) Tamże, str. 76.
6) Tamże, str. 76.
7) Por. Pastuszka, „Psychologia ogólna“, II, str. 233 nn.

jania: „kopiowanie", „fotografowanie", „odbijanie lustrzane". Odbiciu poznawczemu ulega (zasadniczo) wszelka zmiana, zachodząca w materii; w terminologii diamatycznej: wszelki „ruch" materii od najniższego mechanicznego poprzez chemiczny i fizjologiczny (polegający na zmianie jakościowej) aż do myślenia (samoodbijanie też jest „ruchem"). Procesu myślowego nie można oderwać od procesów materialnych, zachodzących w mózgu. Myśl bowiem jest specyficznym ruchem materii mózgowej. Mózg zaś jest częścią organizmu materialnego, będącą częścią przyrody (materialnej). „Odbijanie" nie jest przywilejem mózgu, lecz jest własnością specyficznie zróżnicowaną — wszelkich przedmiotów materialnych. To też świadomość człowieka („dusza", „duch") nie jest czymś odrębnym w przyrodzie, lecz jest tylko najważniejszym ogniwem rozwoju materii. Dlatego wszelki „idealizm", wszelka „popowszczyzna", odrywając świadomość od materii, rozpatrując ją jako coś nadanego materii „od zewnątrz" czy nawet „z góry" w postaci „duszy", „ducha" powinny być uznane za bezwzględny fałsz" [8]).

Czytając o tych dziwnych własnościach materii pytamy się, skąd wiedzą diamatycy o tym, jak materia „nabywa" świadomość. Jeżeli nabywa, musi jej chyba od kogoś nabyć, boć gdyby sama ją posiadała, nie potrzebowała by jej nabywać... Czyż twierdzenia te o owym „odbijaniu" rzeczywistości nie są raczej dogmatami, które trzeba przyjąć na wiarę? Czyż „dogmaty" te nie wymagają więcej wiary, aniżeli koncepcja spirytualistyczna, która twierdzi: jako że myślenie i świadomość są procesami tak różnymi od wszelkich procesów materialnych, nic innego nam nie pozostaje, jak przyjąć obok substancji materialnej jeszcze jakieś substancje całkiem innego rodzaju, które nie mogą być wytworem materii, mianowicie ducha lub duszę?!

Zresztą sam diamat wyraźnie uznaje zasadniczą różnicę między ruchami materii a czynnościami ducha, mówiąc o „specyficznym" charakterze „psychiki" czy też „świadomości" ludzkiej. Tak bowiem Schaff pisze, że „materializm dialektyczny podkreśla specyficzny charakter psychiki ludzkiej oraz jej związek z wysokim rozwojem półkul mózgowych..." [9]), a Łubnicki referuje następująco o odnośnych przekonaniach diamatycznych uczonych rosyjskich: „Specyficzności odrębnych typów nauk dowodzą obecnie liczni uczeni Związku Sowieckiego. Jedni wskazują, że fizjologiczne procesy nerwowe nie sprowadzają się do zwykłych procesów fizyko-chemicznych. Akademicy Uchtomski i Orbeli zbudowali przeciwko mechanistom teorię neuro-humoralną pobudzenia nerwowego, wykazującą, że przebiegi nerwowe podlegają specyficznym prawom. Pawłow uwydatnia specyficzność wyższych form działalności ludzkiej, pisząc: „W rozwijającym się świecie zwierzęcym w fazie człowieka doszedł nadzwyczajny dodatek do mechanizmu działalności nerwowej; jest to tak zwany „drugi układ sygnałowy", właściwy wyłącznie człowiekowi i związany z życiem społecznym: chodzi o aparat mowy"... Już ta wypowiedź

---

8) Łubnicki, Przegląd Filozoficzny, XLIII, str. 76 nn.
9) Schaff, Wstęp, str. 46.

Pawłowa podważa dostatecznie teorię jedności przyrody"[10]. Nawet Engels zdaje się być tego zdania, że duch, to jednak rzecz całkiem swoistego rodzaju, boć wedle referatu Schaffa „Engels w swym szkicu „Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy" wykazuje, że podstawową przesłanką rozwoju ludzkiej myśli i mowy jest proces pracy. Myśl i mowa są środkami urzeczywistnienia tego procesu, wypływając z jego potrzeb. Powstanie języka dźwiękowego wpływa decydująco na dalszy rozwój myśli, a tym samym i świadomości. Bez narzędzia bowiem, jakie stanowi słowo, niemożliwy jest rozwój myślenia abstrakcyjnego, pojęciowego, właściwego pewnemu poziomowi społeczeństwa. Pojawienie się specyficznie ludzkiego procesu myślowego jest genetycznie nierozerwalnie związane z procesem pracy i łączy się z określonym momentem historycznego rozwoju człowieka"[11]. — Tyle Engels i Schaff, — my zaś pytamy się, dlaczego to właśnie człowiek jako jedyne zwierzę doszedł do tego stopnia, że wytworzył mowę, i odpowiadamy sobie, że działo się to właśnie dlatego, iż człowiek miał jedną władzę więcej od zwierząt, mianowicie był posiedzicielem d u c h a.

Nie jest więc rzeczywistość — jak tego chce diamat — tylko jednolitą materią, lecz dzieli się ona na materię w znaczeniu właściwym, oraz na „materię" i jej „ruchy" w znaczeniu całkiem „specyficznym", — a my w tej „specyficzności", uznawanej i podkreślanej także przez diamatyków, właśnie upatrujemy działalność tego, co wolimy nazwać „duchem", a nie „materią specjalną". Duch ten jednak nie może być wytworem materii, gdyż „nemo dat, quod non habet". Jeśli zaś przyjmiemy, że materia posiada w sobie już od wieków ducha jako swoją właściwość, wówczas w samym zwrocie „od wieków" mieści się twierdzenie, że chodzi tutaj nie o pewną wiedzę ścisłą, lecz o dogmat, domagający się od nas więcej wiary, aniżeli dogmaty spirytualizmu. Duch jest na prawdę nie tylko czymś odmiennym od materii i czymś, co nie może być jej wytworem, ale jest on zarazem czymś więcej od niej. Duch jest czymś, co jest niezależne od miejsca i przestrzeni, — duch jest zasadą, porządkującą wszystko, duch z istoty swej jest aktywny; duch jest „nadwartością" wobec materii, a nie tylko jej skutkiem lub „funkcją". Diamat zwalcza coprawda substancjalność ducha, ale nie może podać przekonywujących dowodów na swoje twierdzenie. Czyż bowiem materia jest zdolna wykonywać funkcje nazwane „duchowymi" dlatego, że nie wynikają z pojęcia materii, lecz zakładają istnienie podłoża r ó ż n e g o od materii? I to podłoża tego rodzaju, że może się ono posługiwać ową materią w ten sposób, jak to się właśnie dzieje w osobowości ludzkiej, gdzie dusza posługuje się mózgiem i systemem nerwowym, owszem: całym ciałem człowieka!

Poważne trudności nastręcza także twierdzenie diamatyczne, że materia była zawsze w ruchu i zawsze była ożywiona. Życie bowiem nie jest tylko ruchem cząsteczek materii; życie jest czymś więcej, aniżeli to, co można ująć w prawa fizyki. Podobnie jak duch, tak i życie jest zjawiskiem sui generis, którego nie można wyjaśnić wyłącznie z samej materii.

---

10) Ł u b n i c k i, Przegląd Filozoficzny, XLIII, str. 83.
11) S c h a f f, Wstęp, str. 46 n.

Stąd zasady nowoczesnej biologii: „omne vivum e vivo", „omne ovum e ovo", „omnis cellula e cellula"! Chodzi właśnie o to, że jeszcze nikomu nie udało się stworzyć życia w retorcie, i że nie ma w przyrodzie samorództwa. Dlatego nowsza biologia skłonna jest przyjmować znowu coś w rodzaju „entelechii" Arystotelesa, jakiejś specjalnej zasady życia [12]), aby wytłumaczyć istnienie tego cudu nad cudami: substancji żyjącej.

Schaff [13]) przytacza coprawda na materialność życia i ducha pewne argumenty, jak np. ten, że istniał kiedyś jakiś okres, kiedy materia gorąca i rozżarzona nie mogła mieć w sobie zalążków życia i świadomości, oraz ten, że w powolnej ewolucji materii zaczyna się „coraz wyraźniej zacierać nieprzekraczalna dotąd granica między materią ożywioną a martwą"... Zdaje się jednak, że argumenty te raczej przemawiają na korzyść poglądu spirytualistycznego i witalistycznego. Jeżeli bowiem materia rozżarzona nie mogła mieścić w sobie zalążków życia i świadomości, to należy z tego raczej wnioskować, że zalążki te dostały się do niej później przez pewną zasadę niematerialną, skoro materia już dostatecznie się uorganizowała, że mogło w niej rozwijać się życie i później świadomość. Wówczas wcale naukowy charakter posiada przypuszczenie, że ową zasadą niematerialną mogło być jakieś duchowe pojęte bóstwo, będące z istoty swej zarówno życiem i myślą. Czy zatem ewolucja, dzięki której niby sama ze siebie zaczyna się zacierać różnica między tym, co świadome, a tym, co nieświadome, nie jest większą zagadką, aniżeli przyjęcie specjalnego aktu twórczego ze strony Boga, który tak mógł materię urządzić, że po pewnej ewolucji rozwinęły się z niej i życie i świadomość?

Zwróciliśmy zatem uwagę na pewne istotne trudności koncepcji diamatycznej o rzeczywistości. Rzeczywistość chyba nie może być tylko materialna, lecz trzeba przyjąć jeszcze czynnik duchowy, który nie jest wytworem materii, bo jest czynny w sposób zgoła inny, aniżeli materia, i który jest czymś od materii wyższym. Obok materii i jej ruchów trzeba też przyjąć życie jako coś innego od ruchu materialnego i trzeba sobie uprzytomnić, że prawa fizykalne nigdy nie wyczerpują zagadnień biologicznych.

3. TRUDNOŚCI W MATERIALISTYCZNYM POJMOWANIU DZIEJÓW

Jeżeli jednak na podstawie powyższych rozważań nie można pojąć ducha jako wytworu materii, to nie jest on też — jak tego chce diamat — wytworem sił ekonomicznych. Wręcz przeciwnie: duch nawet wodzi prymat przed wszelkimi stosunkami gospodarczymi. W każdej ekonomii, w wszystkich objawach kultury i cywilizacji działa duch, kształtujący materię i panujący nad nią. Dlatego to właśnie zwierzęta nie mają kultury i nie podlegają także prawom właściwej ekonomii, ponieważ nie mają ducha. We wszystkich bowiem stosunkach ekonomicznych działają idee, a bez nich nie mogłaby powstać nawet choćby najprymitywniejsza produkcja dóbr [1]). Sam rozwój ekonomiczny jako taki nie jest przecież sam

12) Neuberg, „Das Weltbild der Biologie", Göttingen 1942.
13) Schaff, Wstęp, str. 44.
1) Por. Sawicki, „Geschichtsphilosophie", str. 147.

przez się już zrozumiały. Samo powstanie jakiejś gospodarki byłoby zagadką nie do rozwiązania, gdybyśmy nie przyjmowali wpływu myśli ludzkich, wpływu celów i planów ludzkich. Gospodarka nie rozwija się też bynajmniej wedle konieczności jakiejś imanentnej, ani bez związku z całym człowiekiem i innymi dziedzinami kultury ludzkiej. Wręcz przeciwnie: pozostaje ona pod silnym ich wpływem. Określone idee są też podstawą wzrostu ekonomicznego, a każda produkcja przez to samo już, że „produkuje" coś nowego, zawiera w sobie czynnik duchowy [2]). Wpływy na ekonomię nie idą tyle z dołu, ile raczej z góry. Duch więc i jego idee nie tylko nie są tworem ekonomii, ale raczej są jej twórcą. Stosunek rzeczywisty przedstawia się odwrotnie, aniżeli to powinno być wedle diamatu. Nie kapitalizm wywołał idee kapitalistyczne, lecz duch kapitalistyczny wytworzył kapitalizm jako ekonomiczny system jemu odpowiadający. Nie pieniądz jako taki czyni człowieka chciwym i skłonnym do wyzyskiwania innych, lecz dlatego, że dany człowiek jest chciwy i woli żyć z wyzysku innych, stworzył system pieniężny w formie starodawnego i nowoczesnego kapitalizmu, albo raczej mamonizmu.

Duch ten i jego idee są także czynne i twórcze w dziejach ludzkich poza-gospodarczych. Owa noc z 4 na 5 sierpnia 1787 roku, kiedy to uprzywilejowane stany francuskie zrezygnowały ze swoich przywilejów, nie może być wyjaśniona żadnymi wpływami wyłącznie gospodarczymi, boć chodziło tu o stany uprzywilejowane! Były to i d e e, które tak zwycięsko oddziałały na umysły ludzi ówczesnych, — idee o powszechnym braterstwie, o równości i wolności wszystkich. Podobnie i w innych wielkich zjawiskach historycznych moc idei jest wyraźniejsza i większa, aniżeli siła warunków gospodarczych. Wyprawy krzyżowe, wojna trzydziestoletnia, zdobycze Aleksandra Wielkiego, czyny Cezara — to przecież w pierwszym rzędzie walki idei, a nie stosunków gospodarczych! Wręcz odwrotnie: walki idei miały wyraźny wpływ na stosunki gospodarcze... A czyż w samym ruchu socjalistycznym nie działają głównie idee? Czy pojawienie się działalności samego Marksa może być wyjaśnione wyłącznie warunkami ekonomicznymi jego życia i życia jego epoki? Przecież pochodził z zamożnej rodziny mieszczańskiej, nie był członkiem proletariatu, mógł wieść spokojne i niezamącone niczym życie przeciętnego uczonego. Niepokoiły go jednak nędza i stan beznadziejny robotników najemnych, jego własne myśli nie dawały mu spokoju, idee o polepszeniu bytu klas pracujących krążyły mu ustawicznie po głowie — i ostatecznie dzięki tym myślom stał się tym, kim był... Zwracają też najbliżsi współpracownicy Lenina uwagę na to, ile w tym wielkim bojowniku rewolucyjnym jest ideałów wprost religijnych. Działa w nim i w jego zwolennikach pewnego rodzaju mesjanizm, upatrujący w walce proletariatu o swoje prawa coś w rodzaju posłannictwa proroczego [3]). Inni, którzy żyli w tych samych jak on warunkach ekonomicznych, pozwalali biec

---

2) Por. S i m m e l. „Die Probleme der Geschichtsphilosophie", Leipzig 1907, str. 167 n.

3) Por. M e y e r - N e y e r, „Lebendige Seelsorge", I, Freiburg i Br. 1937, str. 326 n.

sprawom tak, jak się toczyły, — Lenin zaś jako czystej krwi idealista nie mógł być bezczynnym; myślał, planował, działał, aż udał się jemu rewolucyjny przewrót [4]), w którym nikt inny nie mógł go zastąpić. To też Engels [5]) przyznaje wpływ idei nawet na ruch socjalistyczny i na diamat, kiedy pisze: „Bez poprzedzającej go niemieckiej filozofii, w szczególności filozofii Hegla, nigdy nie powstałby niemiecki naukowy socjalizm, jedyny naukowy socjalizm, jaki kiedykolwiek istniał. Bez rozwiniętego u robotników zmysłu teoretycznego naukowy socjalizm nigdy by tak nie przeniknął do każdej pory, jak to widzimy obecnie". Także Plechanow wyraźnie pisze: „Manifest' dostarcza najzupełniej przekonywujących dowodów na to, że jego autorzy dobrze rozumieli znaczenie czynnika ideowego. Lecz — jak dodaje Plechanow w myśl diamatu — w tym samym „Manifeście" widzimy i to, że, jeśli „czynnik" ideowy odgrywa poważną rolę w rozwoju społeczeństwa, to jednak sam uprzednio dzięki temu rozwojowi powstaje" [6])... Zresztą trzeba też zdawać sobie sprawę z tego, że cały system diamatu jako taki jest systemem ideowym, w który należy wierzyć, —i wówczas to system ten okazuje dziwną jakąś moc także w sferze gospodarki [7]).

Nie okazało się prawdą, że dzieje wyrastają zawsze z warunków ekonomicznych, — co więcej ekonomia nie jest nawet głównym motorem rozwoju historycznego. Np. na Wschodzie, w Azji lub na południu Europy warunki ekonomiczne nie były wskutek sprzyjającego klimatu nigdy zagadnieniem tak palącym i ważnym, jak w chłodniejszej Europie zachodniej, północnej lub wschodniej. Ludność była wygodniejsza i skromniejsza w swych wymaganiach, zadowalała się skromniejszym posiłkiem, ubiorem i mieszkaniem. Stąd brak tam było europejskiego zainteresowania sprawami gospodarskimi, ale równocześnie nie brak tym krajom ani kultury ani bogatej historii! Wogóle dla człowieka stosunki gospodarcze nie są ani jedynym, ani ostatecznym motywem działania, ani też nie są normą historii. Motywy ludzkiego działania są najrozmaitsze. Wszelkie działanie wypływa coprawda z chęci zaspokojenia pewnych potrzeb, ale potrzeby te nie ograniczają się wyłącznie do jadła i napoju, czy też ubioru i mieszkania. Już u ludzi prymitywnych, a tym bardziej u ludzi kulturalnych istnieją najrozmaitsze potrzeby duchowe i etyczne: głód wiedzy, poczucie pewnego posłannictwa, pragnienie sprawiedliwości, żądza przygód — to wszystko działa na ludzi nierównie silniej, aniżeli sprawy gospodarcze. Dla zaspokojenia zaś tych potrzeb człowiek ponosi chętnie ofiary także natury materialnej, a zwłaszcza gospodarczej. Już człowiek prymitywny wyzbywa się pewnych dóbr materialnych dla swych

---

4) Stalin, „O Leninie", Moskwa 1946. str. 5 nn i 35 nn.

5) Engels, Przedmowa do rozprawy „Wojna chłopska w Niemczech" M II, str. 394.

6) „Podstawowe zagadnienia marksizmu", str. 54.

7) Mundle, „Die religiösen Erlebnisse". Leipzig 1927, str. 57, uwaga: „...dass die Ueberzeugung von der Allmacht wirtschaftlicher Faktoren selbst eine Idee ist, die nur dadurch, dass man an sie glaubt, eine wirksame Macht im Leben der Völker ist."

bożków, w których wierzy, i dla duchów przodków, od których pochodzi. Człowiek kulturalny jako uczony potrafi głodować i znosić rozmaite niedomagania, człowiek-wynalazca rezygnuje z zarobków i wygód, by dokonać swego odkrycia, społecznik opuszcza bez namysłu bezpieczne stanowisko, aby pracować dla innych, lekarz i pielęgniarka pracują nie tylko ze względu na swe wynagrodzenie. A nawet rzemieślnik czy robotnik więcej kierują się radością twórczą przy swej pracy, aniżeli tylko względami zarobkowania... Jak zaś wytłumaczyć pracę artysty? Czy każdy artysta jest człowiekiem, pracującym tylko dla zarobku? Czy radość z dokonanego dzieła, albo też chęć zyskania poklasku nie jest motywem o wiele silniejszym, aniżeli względy natury finansowej? Czy malarz-artysta, malując płoty i ściany, nie zarabiałby nieraz o wiele więcej, aniżeli wtedy, kiedy maluje obrazy, których nikt nie chce albo nie może kupować? Czy brak przykładu mistrzów, którzy raczej umarli z głodu i chłodu, aniżeli zaniechali swej sztuki?

Najwymowniejszym zaś faktem, przemawiającym przeciw klasyfikowaniu stosunków ekonomicznych jako głównego motoru dziejów, jest męczeństwo wszelkiego rodzaju. Męczennicy chrześcijańscy oraz inni męczennicy, którzy umarli za swe przekonania religijne czy naukowe czy nawet polityczne, nie kierowali się na pewno tylko względami ekonomicznymi. Czyż słowa Chrystusa, nawet jeżeli nie przyjmiemy jego Bóstwa, nie działają cudownie na każdego, który je uważnie czyta: „Cóż pomoże człowiekowi, chociażby cały świat zyskał, a na duszy swojej szkodę poniósł?“ Czyż te dziwne uczucia nie świadczą najwymowniej o tym, że jednak z większą mocą aniżeli funkcje gospodarcze oddziaływują na nas idee? Czyż człowiek na prawdę nie jest czymś więcej, aniżeli tylko homo faber oeconomicus? Słusznie pisze Danielou [8]): „Dla chrześcijanina rzeczywistość ekonomiczna jest tylko strukturą zwierzchnią, epifenomenem — a pełnia prawdziwej rzeczywistości to jej struktura wewnętrzna, to budowa królestwa Bożego.“ „Z chwilą... gdy problemem istotnym jest szerzenie Ewangelii i królestwa Chrystusowego, i gdy chrześcijanin oddany całkowicie tej sprawie wie, że jest odpowiedzialny wobec Boga za dusze swoich braci, będzie on uważał za ścisły obowiązek wyrobienie swego sądu o każdym ustroju ekonomicznym lub społecznym według tych zadań, jakie ów ustrój mu wyznacza“ [9]). Rzecz będzie się miała zatem wręcz odwrotnie: rzeczą istotną będzie dla człowieka idealnego jego ideał, a naroślą, epifitem, „nadbudową“ przemijającą będzie ekonomia.

Wreszcie względy materialne, ekonomiczne nie są także normą dla kierunku, rodzaju i treści rozwoju historycznego. Kultura jako taka podlega nie prawom gospodarczym, lecz prawom wyższego rzędu i swoistego rodzaju. Nauka, nawet gdy na nią mają wpływ względy gospodarcze, kieruje się prawami logiki i właściwościami istotnymi rzeczy przez się badanych, a nie może się pytać o to tylko, czy jej poznania przynoszą

---

8) Danielou, Znak 1947, str. 618. — 9) Tamże, str. 618.

jakiś zysk. Nie to, co przynosi największy dochód, jest ideałem naukowym, lecz to, co jest prawdą! Podobnie jest z etyką: etyka krytykuje właśnie często to, co jest gospodarczo korzystne, określa normy, jak coś powinno być; etyka ustala świat wiecznych norm, wiecznych wartości, którym rozwój gospodarczy nieraz się przeciwstawia. I do norm tych odwołujemy się wszyscy, o ile proces stawia nas poza nawias ludzi, korzystających z dóbr tego świata. Sam diamat jako system naukowy chce przecież podać prawdę, a nie tylko to, co odpowiada chwilowym stosunkom gospodarczym; sam marksizm stawia pewne normy, sprzeciwiające się właśnie ekonomii swego czasu i nie chce odstąpić od nich, boć wyrażają one nie to, co jest, ale domagają się tego, co być powinno [10]).

O sztuce możemy to samo powiedzieć. Czyż na prawdę diamatycy wierzą, że można wytłumaczyć ekonomicznie, jak powstał romantyzm na początku XIX wieku, i jak zrodził się gotyk u szczytu średniowiecza? Zdaje się, że Plechanow zdaje sobie sprawę z trudności tego zagadnienia, kiedy pisze: „Spróbujmy objaśnić bezpośrednimi czynnikami ekonomicznymi fakt pojawienia się w francuskim malarstwie wieku XVIII szkoły Dawida — otrzymamy tylko śmieszne i nudne bzdury..." [11]) A jeżeli dodaje do tego: „Spróbujmy spojrzeć na tę szkołę jako na ideologiczne odbicie walki klasowej w społeczeństwie francuskim w przededniu wielkiej rewolucji — a wówczas zagadnienie wyglądać będzie zupełnie inaczej; zrozumiałe staną się wówczas nawet właściwości malarstwa Dawida, na pozór tak dalekie od ekonomii społecznej, iż — zdawałoby się — nie mogą być z nią w żaden sposób związane" [12]), to widać z tych jego słów, że on już nie stosuje diamatu bezwzględnie i do wszystkich dziedzin kulturalnych.

I jeszcze jedną uwagę możnaby tu wysunąć pod adresem diamatu: diamat chce wytłumaczyć wszystkie dzieje, wszelki rozwój warunkami ekonomicznymi. Ale rozwój i pewnego rodzaju historia istnieją nie tylko wśród ludzi, lecz także wśród flory i fauny naszej ziemi, owszem — w całym kosmosie. Gdyż dzieje kosmosu i przyrody ziemskiej mogą być wytłumaczone stosunkami ekonomicznymi? Czyż zanik i ewolucja roślin i zwierząt są zrozumiałe tylko na podstawie tego, czym stworzenia te się odżywiają? Czyż powstanie mgławic i systemów słonecznych i galaktycznych jest także zależne od jakiejś ekonomii tam w przestworzach gwiezdnych? — Tu idealizm znajduje się w lepszym położeniu, jeżeli przyjmuje, że — wedle słów mędrca greckiego — „rozum wszystko uporządkował", lub jeżeli słowami ewangelisty głosi, że „wszystko stało się przez Słowo, a bez niego nic się nie stało, co się stało" (Jan, 1, 3).

To też niektórzy teoretycy socjalistyczni przypisują ideom nieco większe znaczenie, aniżeli to czyni właściwy „ortodoksyjny" marksizm.

---

10) Por. Sawicki, „Geschichtsphilosophie", str. 142 nn; Hollitscher, „Das historische Gesetz. Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffaussung", Dresden 1903.

11) Plechanow, „Podstawowe zagadnienia marksizmu", 62 n.

12) Tamże, str. 63.

Mehring[13]), Weisengruen[14]), Bernstein[15]), nawet Karol Kaustky[16]) i Stern[17]) podkreślają samodzielność kultury duchowej i ostatecznego źródła idei już nie upatrują wyłącznie w sprawach ekonomicznych. Nawet sam Engels w niektórych uwagach, zwłaszcza późniejszych swych pism, łagodzi nieco swoje nieraz zbyt skrajne poglądy. Tak np. pisze do Józefa Blocha: „W polemice z przeciwnikami wypadło nam akcentować zaprzeczoną przez nich zasadę naczelną i wobec tego zawsze mieliśmy dość czasu, miejsca i sposobności do dostatecznego uwzględnienia pozostałych momentów, uczestniczących w procesie wzajemnego oddziaływania“[18]). Do Konrada Schmidta zaś pisze: „Nasze pojmowanie dziejów jest przede wszystkim drogowskazem dla studiów, nie zaś dźwignią do konstrukcji w stylu heglowskim“[19]), i chętnie przyznaje, że „ruch ekonomiczny przebija sobie na ogół drogę, ale ulega on również odwrotnemu oddziaływaniu ze strony wywołanego przez siebie i obdarzonego względną samodzielnością ruchu politycznego“[20]). Również dla Marksa momenty ekonomiczne mają znaczenie decydujące, ale i inne warunki są ważne, stąd Engels pisze do Józefa Blocha[21]): „Nie uda się chyba, bez narażenia się na śmieszność, objaśnić ekonomicznie istnienia każdego niemieckiego państewka... albo też wytłumaczyć w ten sposób pochodzenie górnoniemieckiej przemiany spółgłosek, którą geograficzny łańcuch górski, idący od Sudetów do Taunusa, rozszerzył do rozmiarów rzeczywistej rozpadliny rozrywającej Niemcy“.

4. NIEDOCIĄGNIĘCIA DIALEKTYKI PRZYRODNICZEJ I DZIEJOWEJ

Wedle dialektyki marksistowskiej rzeczywistość jest ustawicznym ruchem i rozwojem poprzez przeciwieństwa. Dialektykę tę trzeba z a s a d n i c z o u z n a ć, bo na prawdę istnieje w rzeczywistości ustawiczna przemiana, a już św. Tomasz pisał po myśli Stagiryty, że „każda substancja jest do działania“ (S. c. g. I, 15)[1]). Istnienie pewnej dialektyki historycznej uznaje także jezuita Danielou, kiedy pisze[2]), że „istnieje dialektyka historyczna. I dlatego Marks po części miał rację. Zawsze warstwy społeczne uciemiężone walczyły z tymi, którzy są u władzy. Infrastruktury społeczne zwalczały warstwy wyższe: ta dialektyka jest

---

13) „Die Lessing-Legende“, 1893.
14) „Die Entwicklungsgesetze der Menschheit“, 1888.
15) „Die Voraussetzungen des Sozialismus“, 1899; „Zur Theorie und Geschiche des Sozialismus“, 1904.
16) „Karl Marx ökonomische Lehren“, 1887; po polsku: „Nauki ekonomiczne Karola Marksa“, Warszawa 1947; „Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“, 1906.
17) „Der historische Materialismus“, 1894.
18) M I, str. 393. — 19) M I, str. 390.
20) M I, str. 394; por. M I, str. 391 n; K i e f l, „Die Theorien des modernen Sozialismus“, str. 8 n; S a w i c k i, „Geschichtsphilosophie“, str. 47.
21) M I, str. 392.

1) Por. L i n h a r d t, „Die Sozialprinzipien des hl. Thomas“, Freiburg i. Br. 1932, str. 51 i 195.
2) D a n i e l o u, Znak, 1947, str. 617.

prawem historycznym. Chrześcijanin uznaje to prawo. Trzeba jeszcze dodać, że istnieje innego rodzaju dialektyka (kto wie, czy w przeoczeniu jej nie tkwi błąd systemu Marksa), a mianowicie: dialektyka narodów. Historia powstaje z przekroju tych dwu dialektyk, które możemy uważać jako funkcję stałe." Uznajemy zaś tę dialektykę dziejową nie tylko jako ludzie naukowo myślący, lecz także jako chrześcijanie. „W obliczu tej dialektyki chrześcijanina cechuje ścisły realizm. To, że jedna warstwa społeczna lub jakiś naród wybija się nad inne, jest dla niego zdarzeniem, które go interesuje w tej mierze, w jakiej interesuje ono człowieka. Z chwilą, gdy rzeczywistość społeczna służy człowiekowi, posiada ona wartość istotną — traci ją wtedy, gdy człowiekowi szkodzi. Chrześcijanin jako taki nie ma żadnego powodu, aby przekładać pewien ustrój ekonomiczny lub polityczny nad inny" [3]).

Jednakże poniekąd nie tylko uznajemy dialektykę dziejową. Dialektyka marksistowska zawiera także pewne składniki, które dla światopoglądu teistyczno-spirytualistycznego mogą stanowić furtkę wejścia, tak że może się ona stać potężną bramą wpadową dla myśli o Bogu i o duszy. Mamy na myśli marksistowsko-engelsowskie „prawo rozwoju przez skoki". Wedle niego „postęp zakłada walkę wrogich sił, ale nie ma charakteru ciągłości, lecz dokonywa się przez skoki. Wprawdzie zmiana dokonywa się powoli, ale sam akt zmiany jest dziełem gwałtownym, czynem rewolucyjnym. To też linia rozwojowa jednostek i gatunków, rozwijająca się pod znakiem walki, nie jest prosta, lecz zygzakowata, spiralna, pełna załamań i wahań, obfitując w wewnętrzne tragedie i przechodząca w katastrofy." [4]) Dzięki tej teorii skoków i przeskoków mimo rozwoju rzekomo naturalistycznego i materialistycznego może się przecież nagle gdzieś w rozwoju przyrody zjawić zagadkowy skądinąd duch i jeszcze bardziej zagadkowy Bóg; mogą się w owych skokowych przerwach dziać nawet cuda, i może mieć miejsce jakieś objawienie bezpośrednie. Przyroda skokowo pojęta nie jest już łańcuchem ciągłym i jednolitym, lecz wśród ogniw naturalnych dzięki jakiemuś przeskokowi mogą znajdować się także ogniwa i duchowe i nadnaturalne. Zwraca na to uwagę Łubnicki, kiedy pisze [5]), że „nawet monistyczna w zasadzie metodologia (mając odpowiednik „materialny" w tezie o jedności przyrody) doznaje rysy przez wprowadzenie „teorii skoków" otwierającej perspektywy na możliwości nadnaturalistycznej interpretacji dziejów świata". „Teoria skoków jakościowych" burzy wogóle „jedność przyrody", głoszoną przez diamat jako jedną z tez naczelnych. Teoria niesprowadzalności wyższych form „ruchu" do ruchu mechanicznego otwiera szeroko wrota dla „idealizmu", „fideizmu", „mistycyzmu" i choćby neowitalizmu, twierdzącego właśnie, że procesy życiowe są sui generis, i że dochodzi w nich jakiś tajemniczy niemechaniczny czynnik („ene-

3) Tamże, str. 617.

4) P a s t u s z k a, „Materialistyczna a katolicka koncepcja człowieka", Przegl. Filoz. XLIII, str. 107.

5) Ł u b n i c k i, „Zagadnienia teorioznawcze materializmu dialektycznego", Przegl. Filoz. XLIII, str. 86.

telechia", „elan vital", „psychoid" etc.). Poza tym z teorii niesprowadzalności wynika nie-„epifenomenizm" psychiki wbrew dość rozpowszechnionej wulgarnej interpretacji diamatu. Zresztą już Rubinsztejn stwierdza w swej „Psychologii", że każdy fakt psychiczny jest nie tylko odbiciem realności, lecz jest również sam przez się (specyficzną) realnością"[6].

Można zatem przyjąć dialektykę, a w jej prawie „skoków" upatrywać nawet okazję przeniknięcia do niej i ducha i mocy nadnaturalnych. Ale trzeba równocześnie zwrócić uwagę na pewne niedociągnięcia tego prawa o powszechnej dialektyce. Niech nam znowu przewodniczy na tej drodze Łubnicki, gdyż jako teoretyk diamatu zna on najlepiej także miejsca słabsze w tej budowie światopoglądowej. Wedle diamatu „sprzeczność wewnętrzna, tkwiąca w każdym zjawisku przyrody, powoduje wewnętrzny ruch samorodny każdej rzeczy, jej „samodwiżenije", jak się wyraża Lenin." „Mamy tu" jednak — jak zaznacza słusznie Łubnicki — „do czynienia z nieprecyzowaniem, które uniemożliwia dokładną analizę tezy. W jaki sposób sprzeczność wewnętrzna rzeczy (nawet jeżeli przyjmiemy to założenie) powoduje jej ruch? Przecież sprzeczność jest stosunkiem logicznym, a ruch procesem fizycznym. Takie twierdzenie zrozumiałe było u Hegla, metafizyka, utożsamiającego idee z bytem; ale jak da się ono pogodzić z materializmem dialektycznym, rozpatrującym wszelkie „idee" (a więc „stosunki") jako „pochodne" materii? Jak zjawiska pochodne mogą oznaczać zjawiska pierwotne? I wogóle jak coś statycznego (stosunek) może być źródłem czynnika dynamicznego (ruchu)? — Poza tym samo pojęcie „samodwiżenija" jest zagadkowe z punktu widzenia fizykalnego. Budujemy nauki przyrodnicze na zasadzie przyczynowości, która jest nieodzownym postulatem wszelkiego badania. Przy każdym badanym zjawisku możemy, a nawet musimy pytać się o przyczynę jego, i jeżeli nie zawsze rozwiązujemy to pytanie, to tylko dlatego, że uświadamiamy sobie tkwiący tu regressus ad infinitum: gdzieś ze względów praktycznych musimy się chwilowo zatrzymać! Ale o żadnym zjawisku nie może myśleć fizyk, że jest przyczyną siebie samego. Brzmi to jak teza teologa, metafizyka, dla którego Bóg jest właśnie „przyczyną samego siebie"[7].

Przyglądając się dialektyce diamatycznej, trzeba i o tym pamiętać, że dialektyka ta wprowadza do rozważań filozoficznych pewien relatywizm, boć zdaniem jej wszelkie zdobycze naukowe, także filozoficzne, posiadają zawsze jedynie względną prawdziwość; każde twierdzenie zawiera już w sobie swoją antytezę, która zada jej kłam. Twierdzenie to odnosi się jednak także do całego systemu diamatycznego, który chełpi się swoją niewzruszalnością... Wszak i diamat jest tworem dialektyki dziejowej, i on jest tylko antytezą pewnej tezy, a więc właściwie i sam skazany jest na to, że jakaś jego antyteza zada kłam jego twierdzeniom i zastąpi twierdzenie diamatyczne swymi nowymi wglądami odmiennymi, bardziej postępowymi[8]. Dochodzi do tego, że diamat jest syste-

---

6) Tamże, str. 83 n.
7) Tamże, str. 71 n.
8) Moog, „Hegel und die Hegelsche Schule", str. 472.

mem o pewnej tendencji politycznej, a tendencyjności tej „Lenin bynajmniej nie ukrywa, mówiąc wielokroć o „partyjności“ rozwijanego przez siebie światopoglądu“ [9]. Marks zaś wypowiedział sentencję, że „filozofowie jedynie różnymi sposobami objaśniali świat, chodzi jednak o to, aby go z m i e n i ć“ [10], a system diamatyczny właśnie jest tylko naukową podbudową tej tendencji do zmiany rewolucyjnej. Jeżeli zaś tak jest na prawdę, to światopogląd ten nie jest z istoty swej taki, żeby mógł obowiązywać wszystkich. Człowiek o innych przekonaniach politycznych i socjalnych nie musi się wiązać poznaniami diamatycznymi, — a przecież powinny one jako twierdzenia naukowe pretendować do w a l o r u p o w s z e c h n o ś c i.

Tyle co do ogólnych tez dialektyki. Jednak i poszczególne rezultaty zastosowania dialektyki budzić mogą pewne zastrzeżenia: tak np. trudno pogodzić się z poglądem Marksa i Engelsa, jako by o całym rozwoju historycznym decydowały zawsze walki klas, jako historyczny przejaw ogólnej materialistycznej dialektyki. Nie ma bowiem w rzeczywistości walki dwu jakichś klas, lecz zawsze spotykamy u ludów i narodów ogromne mnóstwo rozmaitych zawodów: rolnicy, rzemieślnicy, wojacy, handlowcy, artyści i inni, nie licząc już zawodów wolnych, istnieją zgodnie obok siebie, i to już w społeczeństwach pierwotnych, a potem poprzez cały ciąg kultury i jej rozwoju. Niemożliwą jest rzeczą wśród wszystkich tych zawodów przeprowadzić zdecydowany podział na klasę wyzyskiwaną i wyzyskiwaczy. Czy artysta lub naukowiec jest wyzyskiwany, czy też jest wyzyskiwaczem? Czy kupiec, zwłaszcza jeżeli pomyślimy o dawniejszym kupcu-żeglarzu i przewodniku karawany, jest członkiem klasy uprzywilejowanej, czy uciskanej? Czy rolnik jest w pierwszej linii posiadaczem ziemi, czy robotnikiem na niej? Czy benedyktyński lub cysterski mnich-kolonizator był raczej komunistą czy kapitalistą? [11] Poza tym trzeba pamiętać o tym, że rozmaite owe stany nie walczą wyłącznie ze sobą, lecz także wzajemnie się wspierają i uzupełniają: wieś służy miastu, miasto wieśniakom; uczony daje się utrzymywać przez społeczeństwo, ale w zamian za to oddaje temuż ogromne usługi; dziecko żyje z łaski rodziców i nigdy im się należycie za to odpłacić nie może, ale czy jest ono tylko „wyzyskiwaczem rodziców“? Przecież i ono ze swej strony służyć będzie następnemu pokoleniu. Klasy społeczne nie wykazują też tylko interesów sprzecznych, ale nierówno więcej także momenty łączące je wzajmnie. Interesy raczej są różne, ale nie koniecznie sprzeczne. Istnieje solidarność klas w zagadnieniach religijnych, w etyce, w obronie państwa. Gdy jest zagrożone dobro ogółu, klasy zapominają o wzajemnej animozji i łączą się, stanowiąc w chwili niebezpieczeństwa jeden naród, jedną zwartą całość. Owszem: walki klas mogą być nieraz nakazem chwili celem samoobrony, ale nie są one ani wiecznym prawem ani świętym obowiązkiem. Nawet wedle nauk społecznych

---

9) Łubnicki, Przegląd Filoz., XLIII, str. 74.
10) „Tezy o Feuerbachu“, M I, str. 429.
11) Por. Thonnard, „Précis d'histoire de la philosophie“, str. 772.

diamatu raz kiedyś walki klas ustaną, — ale chyba żaden diamatyk nie przypuszcza, że wtedy skończy się też historia.

Trudno też jest przeprowadzić — jak tego chcą diamatycy — paralelizm między rozwojem ekonomicznym a postępem filozofii i innych nauk. Kant był przecież typowym mieszczuchem, a jednak głosił poznanie aprioryczne, zarezerwowane wedle diamatu właściwie tylko członkom szlachty filozofującej. Marks sam pochodził również z burżuazji, a jednak stał się twórcą socjalizmu i jego podstaw teoretycznych. Buddha był synem królewskim, a głosił ubóstwo i bezklasowość mnichów swoich. Nietzsche zaś przez całe swe życie chorował i nie miał stałych dochodów, a jednak stał się głosicielem radości życia i panowania. To też przyznaje Plechanow [12]): „Zbyteczne byłoby nawet dodawać, że dziś jeszcze nie zawsze umiemy wykryć związek przyczynowy pomiędzy pojawieniem się danego poglądu filozoficznego a stanem ekonomicznym jego epoki. Lecz przecież dopiero zaczynamy pracować w tym kierunku, a gdybyśmy już teraz mogli udzielić odpowiedzi na wszystkie powstające tu zagadnienia — lub choćby tylko na ich większość — to praca nasza byłaby już zakończona lub zbliżałaby się ku końcowi.“ Dopóki więc diamat nie wykaże w szczegółach, że każdy pogląd filozoficzny wyrasta z podłoża ekonomicznego, dopóty wolno będzie przypuszczać, że o danej filozofii decyduje w pierwszej linii sam myśliciel, zapłodniony nie stosunkami ekonomicznymi, lecz i d e a m i swej epoki i epok poprzedzających jego wystąpienie.

Także „współczesna fizyka nie przedstawia faktów, któreby się domagały interpretacji dialektycznej“ [13]). Pewne niedomagania wykazuje dialektyka marksistowska w etyce i w sądzie o moralności społeczeństwa. Dla dialektyki nie istnieje moralność absolutna i niezmienna, gdyż wszystkie przekonania moralne i sama moralność ludzi wciąż się zmienia, rozwijając się, cofając się przez antytezę, znajdując swe udoskonalenie w syntezie. Lecz pomimo tego niby zasadniczego przekonania o względności wszelkiej etyki diamat ustawicznie wartościuje etycznie, odwołując się do wartości, ważnych bez względu na jakiś rozwój dialektyczny. Diamat operuje wciąż wyrazami jak „wyzysk“, „ucisk“, „niesprawiedliwość“, „sprawiedliwość“. Określeniami takimi może jednak posługiwać się tylko człowiek, który wierzy w pewne n o r m y n i e z m i e n n e, wedle których osądza się i życie i czyny ludzkie. Wprowadza też diamat pojęcie „socjalistycznej moralności“, twierdząc nieraz, że dobre jest to, co służy proletariatowi, a złe jest wszystko to, co jest przeciwko niemu. Trzeba jednak powiedzieć bezstronnie, że użyteczność nie jest żadną normą m o r a l n ą, lecz bardzo często przeciwieństwem prawdziwej moralności. O moralności czynu ludzkiego nie decyduje jego domniemany lub rzeczywisty pożytek, lecz wyłącznie wewnętrzna jego szlachetność.

Także pojęcie wolności w diamacie nie jest zadowalające. Z jednej strony bowiem istnieje rozwój konieczny, z drugiej strony jednak czyn

---

[12]) „Podstawowe zagadnienia marksizmu“, str. 69.
[13]) X. K ł ó s a k, „Materializm dialektyczny a fizyka współczesna“, Znak 1947, str. 732.

rewolucyjny jest czynem wolnym. Nie możliwa jest, aby jedna i ta sama akcja była i wolna i konieczna. A jeżeli czyny ludzkie są konieczne, gdzie pozostaje zasługa etyczna poświęcających się dla swej sprawy rewolucjonistów, gdzie ich chwała, gdzie stawianie ich za przykład innym? O ile wszystkie ich bohaterstwa są tylko koniecznym rozwojem i nie ma żadnego czynu wolnego, to jaką ma wartość ich wystąpienie i poświęcenie się, ich cała osobowość? Łubnicki pisze w tej sprawie [14]): „Usiłowanie pogodzenia na wzór stoicki determinizmu z indeterminizmem nie wypada przekonywująco. Jeżeli się przyjmuje żelazną konieczność wszystkich przebiegów przyrody, jest rzeczą niemożliwą przyjąć na serio wolność własnych czynów, i żadne wybiegi stoickie („współkierunkowość celów własnych i przyrody", „godzenie się na nieuniknione konieczności", gdy nie ma innego wyboru), tu nie pomogą. Uznanie przez diamat determinizmu i indeterminizmu jest najzupełniej słuszne, ale nie w charakterze „sprzeczności wewnętrznej" budowy rzeczywistości, lecz w charakterze p o s t u l a t ó w, wysuwanych w różnych dziedzinach doświadczenia. Dziedzinę badania przyrody oprzeć musimy bezwzględnie na zasadzie determinizmu; dziedzinę stosunków społecznych i etycznych — na indeterminiźmie". Trzeba zatem godzić się na sąd Pastuszki [15]), że w diamacie następuje „depersonalizacja człowieka", podczas gdy człowiek powinien być i stać się osobowością [16]).

Z tego też powodu nie można zgodzić się na tezę marksizmu, że wybitne osobistości nie odgrywają zasadniczej roli w dziejach ludzkich, i że ostatecznie każdego człowieka niby „wielkiego" możnaby zastąpić innym, również „wielkim" [17]). Czyż możliwa jest historia hellenizmu — i stąd naszej kultury — bez Aleksandra Wielkiego? Czyż można sobie nawet wyobrazić historię Imperium Rzymskiego bez Cezara i Augusta? Czym świat był bez tych czołowych osobistości, widzimy to najlepiej na przykładzie strasznych walk i nieporządków za czasów „diadochów" po śmierci wielkiego Macedończyka, oraz z zamieszek po śmierci Cezara, która na zawsze zniweczyła pewien kierunek rozwoju historii rzymskiej. Gdy odrazu zabrakło tych wielkich ludzi, n i k t ich nie zastąpił; nawet „diadochowie" mieli tylko „epigonów", a nie właściwych zastępców i następów. Czyż możliwe jest średniowiecze bez Karola Wielkiego, a czasy nowsze bez Kolumba i innych wielkich odkrywców? Czyż i reformacja nie jest w pierwszym rzędzie dziełem Lutra i Kalwina, a nie tylko dziełem mieszczaństwa? Czyż nie należą do niej koniecznie walki wewnętrzne w klasztorze augustiańskim Lutra i cała osobowość radykalno-spekulatywnego Francuza Kalwina? Czyż można sobie wyobrazić zwycięstwo socjalizmu i bolszewizmu bez Marksa, Engelsa, Lenina i Stalina?

Pozostawmy jednak dzieje polityczne i wróćmy do zagadnień kultury. Czyż możliwy jest postęp nauki bez wielkich naukowców i samo-

14) Ł u b n i c k i, Przeglad Filoz., XLIII, str. 73.
15) P a s t u s z k a, „Materialistyczna koncepcja człowieka", Przegl. filoz. XLIII, str. 110.
16) Karol G ó r s k i, „Wychowanie personalistyczne", Poznań 1936.
17) P l e c h a n o w, „O roli jednostki w historii", „Książka" 1947.

tnych myślicieli? Czy istnieje geografia bez owych śmiałych podróżników, którzy rozszerzyli nasze horyzonty? Czy istnieje matematyka bez matematyków, fizyka bez Newtonów, historia bez Herodotów i Tukidydesów? A przede wszystkim: czy istnieje buddyzm bez Buddhy, islam bez Mahometa, wiara żydowska bez proroków, a chrześcijaństwo bez Chrystusa, Piotra, Pawła i Jana? Stawiać sobie te pytania — znaczy to, na nie odpowiedzieć negatywnie i uznać decydujący wpływ wielkich osobistości na dzieje ludzkości.

Doszliśmy tym samym do oceny teorii religioznawczych diamatu.

5. BŁĘDY W RELIGIOZNAWSTWIE DIAMATU

Czy można religie zrozumieć, tak jak chcą tego Marks i Engels, jako „funkcję", jako „odbicie", jako „nadbudowę ideową" stosunków ekonomicznych?

Nie ulega wcale wątpliwości, że każda religia nosi na sobie dużo śladów, pochodzących z stosunków społecznych danego szczepu lub narodu, którego jest wyznaniem i światopoglądem. Także pewne formy chrześcijaństwa przynajmniej częściowo są uwarunkowane stosunkami społecznymi i gospodarczymi epoki, kraju i narodu danego[1]. Wiemy np. że u ludów o ustroju matriachalnym najwyższa istota bywa wyobrażana jako matka, podczas gdy u szczepów patriarchalnych Boga nazywają ojcem. Wiadome jest też, że w Egipcie, Babilonii i Persji kapłani stanowili warstwę uprzywilejowaną ludności tak pod względem kulturalnym, jak i ekonomicznym, oraz że to stanowisko ich umożliwiało im spekulację religijno-filozoficzną i twórczość poetycko-naukową. Nikt też nie przeczy temu, że w tzw. religiach narodowych wróg danego narodu był zarazem nieprzyjacielem boga danego społeczeństwa, i że walka dwu szczepów była zarazem wojną ich bóstw, czego najwymowniejszym i pewnie najbardziej znanym przykładem są swary i walki bogów pod Troją. Socjologia religii nie może też przeoczyć faktu, że inaczej wygląda religijność inteligencji, inaczej życie religijne warstw prostych, — że inna jest religia chłopów, a inna religia miejska. Dotyczy to nawet wyznań chrześcjańskich, których formy zewnętrzne wykazują zawsze i wszędzie pewną zależność od ludu, kraju i obyczaju.

Ale rozmaite te formy religii i ich częściowa zależność od form ekonomicznych i społecznych środowiska nie oznaczają bynajmniej, że i istota religii pozostaje wewnętrznie w ścisłej zależności od ekonomii danego społeczeństwa, że religia jest niczym innym, jak tylko idealnym przetworzeniem warunków gospodarczych[2]. Religia jest w istocie swej czymś zgoła innym, aniżeli tylko ekonomią. Religia jest zbawieniem i wyratowaniem człowieka z grzechu i nędzy egzystencjalnej tego świata, — religia jest życiem wyższym, pochodzącym skądinąd, aniżeli z podłoża ludzkiego, — religia jest uznaniem Boga lub bóstw jakichś i jako taka uznaniem zależności człowieka od czegoś, co jest

---

1) Steffes, „Religionsphilosophie", München-Kempten 1925, str. 104.
2) Tamże, str. 104.

ponadludzkie i ponadświatowe. Religia ma do czynienia z dobrem wiecznym, które właśnie jako wieczne nie jest z tego świata i straciłoby swe znaczenie, gdyby było tworem potęg tylko ziemskich[3]). Religia w istocie swej nic nie chce mieć do czynienia z porządkami i sprawami ziemskimi, i wręcz odwrotnie chce uwolnić człowieka od ich bezwzględnego i beznadziejnego panowania nad istnieniem ludzkim. Jest ona jeszcze dodatkowo taką pełnią rzeczywistości, że trudno dopatrywać się w niej tylko zjawiska „towarzyszącego", niejako „produktu ubocznego" lub odpadku przemian i dziejów gospodarczych; religia jest pełnią życia, a nie tylko jego epifenomenem[4]). Religia, która nie byłaby niczym innym jak tylko idealnym przemienieniem ekonomii ludzkiej i ludzkiej pracy i nędzy, nie mogłaby człowiekowi dać zbawienia i nie mogła by mu otwierać świata wyższego, boskiego. Byłaby samooszukiwaniem się człowieka, mamidłem fantazji i to mamidłem zgubnym, podczas gdy człowiek religijny właśnie wie o tym, że nic nie jest tak bardzo rzeczywiste jak Bóg i jego świat boży. Dlatego człowiek wierzący gotów jest raczej wszystko inne utracić, byle by posiąść owo dobro najwyższe, które religia mu ukazuje, ku któremu religia jest jedyną drogą i które otwiera się człowiekowi właśnie w przeżyciu religijnym i pociąga go ku sobie za pomocą tego przedziwnego zjawiska, które nazywamy religią[5]).

Religia nie może więc być wytworem stosunków ekonomicznych i społecznych. Przeciwnie możemy nawet odwrotnie stwierdzić, że stosunki gospodarcze są uwarunkowane religią i pozostają w ścisłej zależności od niej. Wykazały to przede wszystkim studia Maksa Webera[6]), z których najgłówniejsze są jego artykuły, wydane pośmiertnie pod zbiorowym tytułem „Zebrane wypracowania do socjologii religijnej"[7]), i wśród których trzeba specjalnie wymienić prace pt. „Etyka protestancka a duch kapitalizmu" oraz „Społeczne powody zaginięcia starego świata"[8]). Udowodnił tu Weber, że np. nowoczesny kapitalizm wcale nie wytworzył nowszych form chrześcijaństwa, lecz jest wręcz odwrotnie sam wytworem protestantyzmu, a zwłaszcza kalwinizmu. Wedle Kalwina bowiem najważniejszym zadaniem człowieka jak i wszelkiego stworzenia wogóle jest chwała Boża. Boga zaś należy uwielbiać nie w klasztorze, lecz w świecie. Formą najdoskonalszą tego szerzenia chwały Bożej jest ustawiczna praca, kroczenie od sukcesu do sukcesu, praca nie dla przyjemności ani dla zdobycia fortuny, lecz praca w tym celu, by stwierdzić wynikami swej roboty, czy jest się predestynowany do

---

3) Söderblom, „Die Religion und die soziale Entwicklung", Freiburg i Br. 1898, str. 3 n i 29.

4) Steffes, „Religionsphilosophie", str. 105.

5) Por. Sieniatycki, „Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna", Kraków 1932, str. 1 nn; Goudal, „Religion", Paris 1904; L. de Grandmaison, „La religion personelle", Paris 1927.

6) Por. Karl Jaspers, „Max Weber", Oldenburg i O. 1932, str. 38 nn; Marianne Weber, „Max Weber, ein Lebensbild", Tübingen 1926.

7) „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie". I/III. Tübingen 1921 n.

8) „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus"; „Die sozialen Gründe des Untergangs der alten Welt"; por. też pracę Troeltscha p. t. „Die Soziallehren der christlichen Kirchen". w: Gesammelte Schriften, I, Tübingen 1913, str. 967 nn.

nieba, czy nie. Nie wolno sobie i innym nic życzyć, nie trzeba znać odpoczynku ni zabawy; w „ascezie wewnętrzno-światowej“ należy gromadzić wciąż na nowo owoce swej pracy, według których jedynie można się przekonać, czy się należy do tych „wybranych“, którym Bóg błogosławił. Z tego nastawienia religijnego powstał nowoczesny kapitalizm i cały duch kapitalistyczny, typowy dla społeczeństw kalwinistycznych, gromadzących kapitał dla kapitału i poświęcających wszystko kapitałowi.

A zatem nie gospodarstwo wytwarza religię, lecz odwrotnie religia pewna może wytworzyć całkiem charakterystyczne formy gospodarcze. Nie brak jednak i innych przykładów, że religia wpływa wybitnie na sferę ekonomiczną ludzi. Każdy znawca religii wie, jak przepisy „tabu“-owe, a więc przepisy wynikające z przekonań religijnych wpływają na gospodarkę ludów prymitywnych[9]). Wiadomo też, w jakiej zależności od wierzeń i przykazań religijnych znajdowała się ekonomia Starego Testamentu, gdzie np. wedle Deuteronomium 15,2 trzeba było w roku jubileuszowym darować dłużnikowi jego dług i wedle Lew. 19,1 (cfr. Deut. 24,21) część zbiorów polnych należało oddawać obcym i wdowom. Należało też traktować niewolnika, zwłaszcza żydowskiego, jako brata, a w roku jubileuszowym trzeba było go zwolnić, dając mu nawet wyprawę (por. Lew. 25, 39; 25, 10; Dt. 15, 14n)[10]). Faktem historycznym jest także, że religijnie umotywowany zakaz brania odsetek od wypożyczonych kapitałów wpływał hamująco na możność powstania kapitalizmu u mahometan, u pierwszych chrześcijan za czasów św. Grzegorza z Nysy, Bazylego, Jana Chryzostoma, u katolików średniowiecznych i u protestantów jeszcze za czasów Lutra. Trzeba też zwrócić uwagę na to, jak chrześcijański ideał dobrowolnego ubóstwa wpływał na ekonomię wierzącego średniowiecza, i jak współczesna europejsko-amerykańska żądza posiadania jest wypływem właśnie zaniku ideałów zakonnych i rozprzestrzenienia się kultury zlaicyzowanej[11]). „Zdobyliśmy świat, ale straciliśmy duszę“ — tak określał to zjawisko już Eucken.

Zresztą stosunki ekonomiczne nie mogą także być podstawą realną wierzeń religijnych jako odpowiadającej im ideologicznej nadbudowy dlatego, że często zmieniają się radykalnie stosunki ekonomiczne, a trwa mimo to nadal niezmieniona religia, — i odwrotnie: zmienia się religia, a trwają dalej te same warunki ekonomiczne. Tak np. było z chrześcjaństwem. Ile to zmian ekonomicznych przeszło przez Europę, a jednak niewzruszenie i niezmiennie trwa Kościół katolicki. U jak wielu ludów i narodów o najrozmaitszej kulturze i ekonomii chrześcijaństwo jest religią panującą! A z drugiej strony: gdy zamiast kultów wschodnich i religii cezarów religią panującą w Imperium Romanum stało się chrześcijaństwo, to nie od razu zmieniły się stosunki ekonomiczne i społeczne tego państwa; uczeni zwracają uwagę na to, że zmianę ekonomiczną wprowadziły obok wędrówek narodów dopiero zdobycze Islamu, zmieniające

---

9) Por. Müller - Freienfels, „Psychologie der Religion“, I, Berlin-Leipzig 1920, str. 96.
10) Por. Söderblom, „Religion und soziale Entwicklung“, str. 16.
11) Mundle, „Die religiösen Erlebnisse“, Leipzig 1927, str. 56.

wspólnotę krajów nad morzem śródziemnym na dwa walczące ze sobą obozy chrześcijan i mahometan[12].

Religia więc i ekonomia są samodzielnymi dziedzinami życia ludzkiego. Idą one coprawda nieraz obok siebie i wpływają tu i ówdzie na siebie, częściej zaś jedna jest niezależna od drugiej. Jeżeli zaś skonstatować można jakiś wpływ, to przy tym nie zawsze religia jest stroną bierną, lecz wręcz przeciwnie, religia jako czynnik bardzo aktywny wywiera silny swój wpływ na stosunki gospodarcze.

Dlatego też niektóre przykłady zasadniczego wpływu ekonomii na religię, na które powołują się religiolodzy marksistowscy, nie wytrzymują krytyki. Monoteizm żydowski ma być odzwierciedleniem stosunków gospodarczych za czasów patriarchów izraelickich, — ale trwał on przecież i poza czas patriarchów, kiedy Żydzi byli już narodem kulturalnym; towarzyszył im do ziemi wygnania, był ich religią po powrocie z egzylu i jest nią nawet po dziś dzień, kiedy już dawno przestali być patriarchalnymi beduinami. I nie tylko u Żydów spotykamy monoteizm, ale u większości ludów i narodów, i to o najrozmaitszej strukturze społecznej[13]. Wędrówka dusz wedle wyobrażeń niektórych diamatyków jest odbiciem ideowym powstania gospodarki pieniężnej, — ale za czasów powstania tej wiary w Indiach nie znano jeszcze wcale pieniądza; a z drugiej strony, kiedy w Europie średniowiecznej po przejściowym okresie gospodarstwa naturalnego powstała znów na nowo gospodarka pieniężna, wynikiem ideowym tej przemiany ekonomicznej wcale nie była wiarą w wędrówkę dusz, gdyż panowało podówczas wszechwładnie chrześcijaństwo.

Zresztą teoria marksistowska religii jednej rzeczy nie potrafi nigdy wytłumaczyć: mianowicie istnienia męczenników chrześcijańskich i męczenników religijnych wogóle! Każda religia ma swoich wyznawców, którzy krwią przypieczętowali swe wyznanie wiary i raczej woleli umrzeć, aniżeli się wyprzeć tego, co uważali za święte. Czy u nich też tylko działały pobudki natury gospodarczej? Czyż nie wręcz przeciwnie śmierć była dla nich wydarzeniem wcale nie „ekonomicznym"?[15] Trzeba wobec tego wręcz przeciwnie — aniżeli twierdzi diamat — powiedzieć, że „pierwsze wieki chrześcijaństwa są historią owego heroicznego oporu, stawianego przez męczenników przemocy społecznej: przemocy państwa, która ich zmuszała do ulegania jej interesom. Temu przymusowi społecznemu chrześcijanin przeciwstawia nietykalność duszy ludzkiej, stworzonej na podobieństwo Boże"[16]. Nie stosunki społeczne były silniejsze, ale mocą zwycięską była religia!

Nie wytrzymuje też krytyki a t e i z m systemu marksistowskiego. Słusznie pisze Danielou: „Czy Bóg istnieje? Wobec tego pytania marksizm okazuje się krótkowzroczny. Jakże jego odpowiedź jest uproszczo-

---

12) P i r o n n e, „Geburt der Abendlandes". (tłum. Hübinger).
13) Por. S c h m i d t, „Der Ursprung der Gottesidee", Münster (Aschendorff), kilka tomów.
14) D a n i e l o u, „Chrześcijanin wobec komunizmu". Znak, 1947, str. 615.
15) B a r t h, „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie", I, Leipzig 1915, str. 667.
16) D a n i e l o u, Znak 1947, str. 616 n.

na! A gdzie jest człowiek, który uwierzyłby szczerze, że świat jest taki uproszczony? Czyż tajemnica, która nas okala zewsząd, nie przytłacza nas na każdym kroku? Jakież nikłe są nasze wiadomości! Dlaczegoż więc nie mamy szukać dalej ponad tę odpowiedź niewystarczającą, i czemu mamy tłumić w sobie ów niepokój Boży? Prosta uczciwość obiektywna nam to nakazuje,"[17]) I zresztą ateizm wcale nie wynika u Marksa i jego adherentów z jakiegoś naukowego ich stanowiska. Maritain[18]) zwraca uwagę na to, że „Marks był ateistą, zanim został komunistą. Co więcej: idea główna ateizmu Feuerbacha, przeniesiona z dziedziny krytyki religijnej do dziedziny krytyki społecznej, zdecydowała o przyłączeniu się Marksa do komunizmu." Ateizm jest więc przekonaniem z góry przyjętym, jest przesądem, a nie wynikiem badań naukowych diamatyków. Wobec tego przesądu Marksa stoją całe falangi filozofów i uczonych wierzących w Boga. Platon i Arystoteles, Sokrates i Stoicy, Plotyn i Pitagorejczycy — to wielcy myśliciele pogańscy, dla których wiara w Boga była początkiem i końcem badań filozoficznych. Za nimi idą wierzące wieki średnie, a w nowszych czasach i Descartes i Leibniz, Locke i Kant, Tołstoj i Dostojewski, Mickiewicz, Słowacki i Krasiński są teistami, nie mówiąc już o wielkich przyrodnikach, jak Newton i Pasteur[19]). Ateizm dostał się do diamatu jako „spadek doktrynalny po Feuerbachu, który twierdził, że zniesienie pojęcia Boga jest warunkiem udoskonalenia człowieka. To twierdzenie nie ma nic wspólnego z realizmem marksistowskim. Jest ono tylko teorią filozoficzną o założeniach etycznych, które są wspólną własnością Marksa i Nietzschego"[20]). Dlatego też większość filozofów, zastanawiających się nad sensem dziejów ludzkich, nie odrzuca z góry wpływu czynników nadświatowych na dzieje ludzkie, lecz wręcz przeciwnie dopuszcza przynajmniej ich możliwość, o ile nie wierzy wprost w ich realność[21]). Marksistowski bowiem ideał człowieka takiego, „który zależny jest tylko od siebie, który jest demiurgiem własnej historii, wynikającej z ewolucji świata", nie wytrzymuje probierza poważnej historii. Wydarzenia niedawno minione pokazały nam przecież w całej jaskrawości, jak strasznym jest człowiek, kiedy pełen pychy ludzkiej i przekonany o swej metafizycznej samowystarczalności wzbija się w górę, póki w tym właśnie momencie, kiedy stanie u szczytu swych marzeń, nie wmieszają się w koleje jego losu czynniki nieziemskie i nadludzkie, silniejsze od niego.

Jednakże nawet choćby diamatyk nie chciał uznać naszych racji, wolno będzie przynajmniej przypomnieć mu powiedzenie Łubnickiego[23]), że „ani realizmu ani idealizmu dowieść się nie da. Można tylko postulować jedno lub drugie stanowisko z tych lub innych względów praktycz-

---

17) Tamże, str. 620.
18) „Humanisme integral", str. 44.
19) Por. Kneller, „Chrześcijaństwo a przedstawiciele nowoczesnej wiedzy przyrodniczej", Warszawa 1909.
20) Danielou, Znak 1947, str. 619.
21) Por. Pechnik, „Zarys filozofii historii", Lwów 1925; Sawicki, „Geschichtsphilosophie", München-Kempten 1922.
22) Danielou, Znak 1947, str. 619.
23) Łubnicki, „Zagadnienia teorioznawcze", Przegl. Filoz. XLIII, str. 85.

nych. Ten nieabsolutystyczny charakter tezy podstawowej powinien sobie uświadomić każdy teoretyk diamatu. Tego wymaga najwyższy postulat poznania naukowego: postulat krytycyzmu.“

To, co powiedziano o religii wogóle, stosuje się jeszcze ściślej do chrześcijaństwa.

Nie można — jak tego chcą niektórzy teoretycy socjalistyczni — wykreślić z dziejów chrześcijaństwa postaci Chrystusa, owej „najbardziej osobistej osobowości“ [24]) z całych dziejów ludzkich. Chrystus, jak i inne postacie wielkich twórców religii, wielkich proroków i reformatorów, wielkich świętych i teologów, to nie tylko „etykiety na procesy mas“ (Kiefl), lecz rzeczywistości najbardziej realne. Prawdą jest, że chrześcijaństwo pierwszych wieków było mocno zainteresowane położeniem mas pracujących i niewolniczych starożytności, że Chrystus znalazł swoich pierwszych wyznawców wśród rybaków, i że szli za nim w pierwszej linii uciśnieni i maluczcy [25]; prawdą jest także, iż warunki ekonomiczne przyczyniły się nie tylko do powstania pewnych sekt niekatolickich, jak cyrkumcelionów itp., lecz także działały przyczynowo na powstanie starochrześcijańskiego życia zakonnego [26]). Ale nie mniej jest i pozostanie prawdą, że chrześcijaństwo było od początku i jest po dziś dzień w pierwszym rzędzie r u c h e m r e l i g i j n y m, przeznaczonym nie tylko dla biednych, ale obejmującym sobą także bogatych, i wogóle nie-proletariuszy [27]). Toteż apostołowie nie byli bynajmniej całkiem biedni; św. Mateusz był celnikiem, św. Jan i św. Paweł mieli dość wysokie wykształcenie, inni posiadali przynajmniej swe łodzie rybackie. Już w pierwszym wieku należeli do chrześcijan rzymskich ludzie z dworu cesarskiego i spośród szlachty patrycjuszowskiej, a także w Koryncie bynajmniej nie wszyscy chrześcijanie pochodzili ze stanu niewolniczego [28]). Nigdy też ani Chrystus ani apostołowie nie myśleli o jakiejś rewolucji społecznej. „Kto mieczem wojuje, od miecza zginie“ — powiedział przecież Chrystus wyraźnie do zbyt zapalczywego Piotra w Ogrójcu (Mt. 26, 32). Nigdy też chrześcijanie nie chcieli sprowadzać gwałtem oczekiwanego królestwa Bożego, lecz czekali cierpliwie, „aż Pan przyjdzie“. Chrystus nie był powstańcem i rebeliantem [29]), nawet niewolnictwa nie zniósł ani On, ani nie znieśli go jego apostołowie [30]), ale za to Zbawiciel przygotował i z m i e n i ł s e r c a l u d z k i e tak, że wkrótce potem społeczeństwo chrześcijańskie samo zniosło niewolnictwo i całkiem inaczej zaczęto się

---

24) Por. S a w i c k i, „Osobowość chrześcijańska“. Kraków 1947.

25) Por. D e i s s m a n n, „Licht vom Osten“, 1908; M e f f e r t, „Das Urchristentum“, München-Gladbach 1922, str. 210nn; K i e f l, „Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums“, Kempten-München 1915, str. 143nn.

26) V ö l t e r, „Der Ursprung des Mönchtums“, Tübingen-Leipzig 1900, str. 41nn; 46nn; 50.

27) K i e f l, „Die Theorien“, str. 38 i 159nn; K ö h l e r, „Sozialistische Irrlehren von der Enstehung des Christentums und ihre Widerlegung“, 1899.

28) K i e f l, „Die Theorien“, str. 56nn.

29) Por. F i e b i g, „War Christus Rebell?, Eine historische Untersuchung zu Karl Kautsky“, 1920.

30) W i c h ĕ r, „Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa“, Lwów 1922; S t e i n m a n n, „Sklavenlos und alte Kirche“, München-Gladbach 1910; K i e f l, „Die Theorien“, str. 120 nn i 186nn.

zapatrywać na wartość pracy ręcznej i na położenie pracujących i niewolników [31]). Odtąd tam, dokąd dotarło chrześcijaństwo, znikało niewolnictwo albo stawało się przynajmniej znośniejszym, — tam zaś, gdzie stosowano naukę Chrystusa szczerze w życiu praktycznym, tam też z gruntu odmieniło się życie społeczne. Nie chciał Chrystus być oswobodzicielem niewolników i proletariuszy, jak Spartakus i inni rewolucjoniści, ale chciał zmienić serca ludzkie od wewnątrz tak, że już nie potrzeba było żadnych Spartakusów [32]).

Dlatego to chrześcijaństwo wcale nie mogło być czymś w rodzaju starożytnego ruchu rewolucyjnego albo marksistowskiego. Chrześcijaństwo zawsze apelowało do wnętrza, do duszy człowieka; nigdy nie miało zaufania do zmian pochodzących od zewnątrz, z ziemi, z ducha tego świata, od ludzi. Dla chrześcijaństwa wybawieniem z biedy i nędzy ludzkiej nie były nigdy nowe państwowe instytucje społeczne i ekonomiczne [33]), lecz wierzyło ono tylko w skuteczność oddziaływań religijnych, etycznych, motywacji religijnej; nigdy nie zgodziłoby się na to, że religia i etyka, to odzwierciedlenia stosunków materialnych.

Chrześcijaństwo wiedziało o tym, że jest ruchem „z góry“, ze strony Boga i nieba, ruchem „z ducha“ i to „Ducha Świętego“, a nie ewolucją z dołu, z ziemi, z tego „co jest w człowieku“. I całkiem wyraźnie pisał św. Jan Ewangelista, że synami Bożymi stają się ci, „którzy nie ze krwi ani z woli męża, lecz z Boga się narodzili“ (Jan 1, 13). Chrześcijaństwo od początku swego istnienia głosiło istnienie wartości wyższych, wiecznych, innych, aniżeli ekonomicznych, i żądało, by dla tych wartości chętnie i zawsze poświęcać wartości tylko ekonomiczne. Chrześcijaństwo uczyło o transcendencji tych wartości i nigdy nie zgodziłoby się na to, że wszelkie wartości są czymś tylko imanentnym w życiu ludzkim, odbiciem tylko wydarzeń najprymitywniejszych, wspólnych człowiekowi z zwierzętami, bo gospodarczych: jedzenia, picia, ubierania się i mieszkania. Wiara w Boga i życie wieczne była dla chrześcijanina zawsze i jest po dziś dzień „czymś innym“, czymś radykalnie różnym, aniżeli tylko „funkcją“ troski o to, „co będzie jadł, co będzie pił, czym się będzie przyodziewał“ (Mt. 6, 25). I chrześcijaństwo chciało też zawsze i chce po dziś dzień być absolutnym tworem religijnym, zakończeniem ostatecznym objawień Bożych i nigdy już nie kończącym się życiem Bożym, — a nie czymś, co podlega procesowi dialektycznemu i jako takie zawiera już w sobie zarodki swego przyszłego zaniku. Dlatego też chrze-

---

31) Por. Steinmann, „Jesus und die soziale Frage“, 1920; Hauck, „Die Stellung des Christentums zu Arbeit und Geld“, 1921; Heiler, „Jesus und der Sozialismus“, 1919; Söderblom, „Die Religion und die soziale Entwicklung“, 1898; Lohmeyer, „Soziale Fragen im Urchristentum“, 1921; Troeltsch, „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“, 1912; Weinand, „Antike und moderne Gedanken über die Arbeit“, München-Gladbach 1911; Ratzinger, „Geschichte der kirchlichen Armenpflege“, Freiburg 1884; Uhlhorn, „Die christliche Liebestatigkeit in der alten Kirche“, Stuttgart 1862; Meffert, „Das Urchristentum“, München-Gladbach 1922, str. 262nn: „Die caritativen Leistungen des Urchristentums“.

32) Leipoldt, „Vom Jesusbilde der Gegenwart“, Leipzig 1925, str. 121; por. Danielou. Znak 1947, str. 616.

33) Por. Bebel, „Die Frau“, XXIII wyd., str. 234.

ścijaństwo nie uznaje konieczności walk klasowych, gdyż wedle ewangelii nie walka, ale miłość jest zadaniem człowieka. Z tego też powodu chrześcijanin w pracy swej nie może widzieć tylko „towaru", lecz czci ją jako sposób tworzenia wartości i jako środek zasługiwania sobie na życie wieczne u Boga. Dlatego też świat materialny nie może być nigdy dla chrześcijanina rzeczywistością jedyną i całkowitą, gdyż nad nim istnieje świat duchowy i Boży, bardziej rzeczywisty od materii i jej ruchów.

Stąd i cel historii w chrześcijaństwie jest inny aniżeli w diamacie. Celem dziejów ludzkich wedle wiary chrześcijańskiej jest królestwo Boże czyli transcendentalne panowanie dobrej woli człowieka, urzeczywistniającej wolę Bożą, jest stan błogosławiony oglądania Boga twarzą w twarz; diamat zaś ostatecznie chce po zwyciężeniu epoki kapitalistycznej stworzyć proletariackie „państwo przyszłości" — bez wyzysku, bez różnic klasowych, bez podziału ludzi na biednych niewolników i bogatych nierobów, ale zawsze społeczność pochodzącą z tej ziemi. Królestwo Boże chrześcijan ma nadejść od strony Boga, — królestwo przyszłości diamatu ma być wynikiem rozwoju imanentnego i dialektycznego, nie wiedzącego nic o Bogu ani o działaniu mocy jakichś ponadziemskich i ponadświatowych [34]).

Krótko się wyrażając, można i tak powiedzieć: Istotna różnica między religią chrześcijańską a marksizmem jako ruchem rewolucyjnym odnośnie wyobrażeń o przyszłości człowieka jest następująca: marksizm wierzy, że ludzie i stosunki s a m e p r z e z s i ę zmienią się na lepsze, o ile zmienią się warunki z e w n ę t r z n e, materialne, ekonomiczne człowieka, — chrześcijaństwo zaś jest przekonane, że za ł a s k ą B o ż ą wpierw musi z m i e n i ć s i ę w e w n ę t r z n i e c z ł o w i e k, aby mogło ulec zmianie ku lepszemu i jego położenie materialne.

Mylili się więc owi teoretycy socjalistyczni, którzy upatrywali w myśl pewnych wskazań diamatu w chrześcijaństwie pierwotnym pewien ruch rewolucyjny proletariatu, wywołany — jak wszelki ruch ideowy — stosunkami ekonomicznymi swej epoki.

Nie znaczy jednak to wszystko, jakoby chrześcijanin nie mógł być usposobienia rewolucyjnego. „Raczej on jest prawdziwym rewolucjonistą, gdyż spełnia w świecie rolę stałego protestu przeciwko ujarzmieniu jednostki przez zbiorowość" [35]). „Chrześcijanin nie lęka się żadnego ryzyka, nawet ryzyka rewolucji. Nie boi się życia na pełnym wietrze. Dla niego jednak najwyższą rzeczywistością, to być zjednoczonym z Chrystusem. A przyjąć Chrystusa do swego życia, to największe ryzyko ze wszystkich, bo pociąga ono najwięcej zakłóceń" [36]).

Na podstawie wyżej przytoczonych racji upada też twierdzenie diamatu, że Kościół katolicki w średnich wiekach był tylko odbiciem feudalnej struktury ówczesnego społeczeństwa. Istniał przecież w owych cza-

---

München 1921, str. 205n:
34) Por. E l e r t, „Der Kampf um das Christentum", Freiburg i. Br. 1919, XI wyd.; K i e f l, „So-
C a t h r e i n, „Der Sozialismus", Regensburg 1920, II wyd.; H. v. S c h u b e r t, „Chri-
zialismus und Religion", Tübingen 1919.
stentum und Kommunismus",
35) D a n i e l o u, Znak 1947, str. 618.
36) Tamże, str. 614; por. str. 613.

sach ruch franciszkański jako rewolucja religijna, a nie tylko społeczna, licząca więcej zwolenników wśród królów i możnych, aniżeli wśród biednych warstw ludności. Istniały zakony pielęgnujące chorych za darmo, — istniały nawet takie zakony, w których było obowiązkiem członków oddać się w niewolę muzułmanów, aby uratować jeńca chrześcijańskiego. Czy także w duchu tych zakonów objawia się duch feudalizmu i gospodarki feudalnej? Można coprawda przyznać, że „chrześcijaństwo ciągnie za sobą ślady struktury feodalnej" w pewnych zewnętrznych swych formach, „lecz gniewa nas, gdy ktoś utożsamia tą martwą powłokę z rzeczywistością chrześcijańską" [37]). Także za nowszych czasów wcale nie brak — jak już uprzytomniliśmy to sobie — przykładów, że chrześcijaństwo przeciwstawiało się nowoczesnym stosunkom gospodarczym, że Kościół skutecznie nawoływał panujących i bogaczy do opamiętania się, że stawał zawsze po stronie uciśnionych i propagował naprawę stosunków społecznych w duchu wcale nie kapitalistycznym. Narażał się nawet przez długie dziesięciolecia na zarzut wstecznictwa i niezrozumienia ducha czasu [38]). I nie tylko Kościół katolicki tak postępował, ale i wybitni przedstawiciele chrześcijaństwa niekatolickiego [39]), przeciwstawiający się z powodów wcale nie ekonomicznych kapitalizmowi i jego zgubnym skutkom.

Nie były więc religie przedchrześcijańskie i nie było przede wszystkim chrześcijaństwo tylko „nadbudową ideową" stosunków ekonomicznych, a już wcale nie tworem typowym kapitału lub kapitalizmu, jak tego chce diamat. Przeciwnie religia jest jako religia naturalna odpowiedzią serca ludzkiego na wieczne wołanie świata Bożego, a religia Chrystusowa jest objawieniem się Boga Ojca w niebie i pełnym uczestnictwem człowieka w jego nadludzkim, Boskim życiu.

Uznanie jednak należy się diamatowi za to, że zwrócił uwagę na pewną zależność także religii od warunków ekonomicznych, i wdzięczni powinniśmy jako chrześcijanie być Marksowi i jego zwolennikom, że przy pomocy swych idei skłonili nas tak skutecznie do tego, abyśmy nareszcie zabrali się do dzieła zaniesienia światła Chrystusowego także do mrocznych dotychczas nizin życia ekonomicznego ludzkości.

---

[37]) Tamże, str. 615.

[38]) Por. Wasserburg, „Der Niedergang der romanischen Völker", Frankfurt a. M. 1895.

[39]) Söderblom, „Die Religion und die soziale Entwicklung", str. 6n.

X. F. PELPLIŃSKI

STO LAT SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PELPLINIE

(Ciąg dalszy)

Doszliśmy tym samym do W i e l k i e j B i b l i o t e k i seminaryjnej, która za czasów X. biskupa Okoniewskiego została gruntownie przekształcona i zmodernizowana. Wiemy o tym, że już za czasów cysterskich istniała w Pelplinie wcale pokaźna biblioteka klasztorna [19]), boć uzdolnieni pod względem kulturalnym Cystersi pamiętali doskonale o tym, że — jak o tym pisze X. Frydrychowicz — „Claustrum sine armario est quasi castrum sine armamentario". Stąd też kronika pelplińska nieraz wspomina o zakupie książek lub o tym, że ten lub ów podarował lub zostawił w spadku klasztorowi pelplińskiemu jakieś książki. W chwili kasacji klasztoru biblioteka cysterska liczyła kilka tysięcy tomów i znajdowała się w osobnym pokoju bibliotecznym w południowym skrzydle klasztoru, pod wieżą zegarową. Gdy do starych murów pocysterskich przeniosło się Seminarium duchowne, umieszczono księgozbiór ten w sali nad kaplicą gimnazjalną i zakrystią katedralną, pokrytą blachą cynkową. Wreszcie w 1854 roku przeniesiono książki do dawniejszego refektarza letniego obok krużganków, gdzie się mieściły aż do września 1939 roku, i gdzie — po wielkich stratach — obecnie znów się znajdują od wiosny 1948 roku. Większość tego księgozbioru pocysterskiego przejęło Seminarium, pewna część niestety wraz z archiwum powędrowała do Królewca i zaginęła tam bezpowrotnie podczas oblężenia tego miasta w roku 1945. Także z innych księgozbiorów klasztornych pomorskich biblioteka seminaryjna otrzymała lwią część, chociaż i stąd dużo pięknych dzieł poszło poza granice diecezji, zwłaszcza do Berlina. Trzon starych skarbów bibliotecznych Seminarium stanowią zatem książki z następujących bibliotek klasztornych: z biblioteki cysterskiej w Pelplinie, z biblioteki kapitulnej w Chełmży (przesłane 1862 roku do Pelplina), z księgozbioru dawniejszego seminarium duchownego w Chełmnie,

---

[19]) G l e m m a, „Biblioteka biskupstwa chełmińskiego w Pelplinie" w: W i e r c z y ń s k i, „Biblioteki Wielkopolskie i Pomorskie", Poznań 1929, str. 289 nn.; F r y d r y c h o w i c z, „Geschichte der Cisterzienserabtei Pelplin", str. 154 nn.

z klasztoru cystersów w Oliwie (wcielone 1832 roku), z klasztoru bernardynów w Lubawie (1832), reformatów w Wejherowie (1936), benedyktynek w Żarnówcu (1837), kapucynów w Zamartem (1836), reformatów w Brodnicy (1837), reformatów w Kiszporku (Christburg, 1837), z biblioteki zamku biskupiego w Starogrodzie, z domu zakonnego jezuitów w Grudziądzu (1837), z klasztorów dominikanów i bernardynów w Toruniu (1837), reformatów w Podgórzu i w Łąkach pod Nowym Miastem, jezuitów w Szotlandzie pod Gdańskiem (1854), OO. Misjonarzy w św. Wojciechu pod Gdańskiem (również 1854), karmelitów i brygidek w Gdańsku (1854), kapucynów w Rywałdzie, kartuzów w Kartuzach, benedyktynek w Grudziądzu, z bilioteki kościelnej w Radzynie (1863). Z bibliotek co dopiero wymienionych jednakże część zabrano do Królewca i Berlina; komisarz ministerialny dr Pinder, który w pewnym piśmie chwalił bogate wyposażenie bibliotek klasztornych i ubolewał nad ich zniszczeniem z okazji kasaty, wybrał np. dla samych bibliotek berlińskich z księgozbiorów klasztornych pomorskich 13.779 tomów, w tym dużo inkunabułów. Niektóre książki powędrowały też do bibliotek uczniowskich i nauczycielskich przy „królewskich katolickich gimnazjach" w Chojnicach i w Chełmnie, a z biblioteki kartuskiej część otrzymało w spadku Seminarium duchowne diecezji warmińskiej. — Poza książkami z bibliotek poklasztornych wzbogaciły księgozbiór pelpliński także książki, przekazane bibliotece w spadku po zmarłych księżach. Tak np. X. Antoni Kasprowicz, proboszcz w Mszanie, przekazał swą bibliotekę Seminarium duchownemu; tak samo postąpili X. oficjał Więckiewicz, X. proboszcz Żbikowski z Kruszyn (1861), przedtem już X. Franciszek Walentyn Ruthen, X. Kretek, X. biskup Sedlag i jego następcy, także profesorowie i inni księża. X. regens Geńelli, odchodząc z Pelplina, przekazał kapitule 58 tomów sławnej mediolańskiej „Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum", którą również wcielono do Wielkiej Biblioteki seminaryjnej.

W roku 1853 biblioteka ta otrzymała nazwę „Biblioteka Biskupstwa Chełmińskiego" i ustalono też statut dla niej, wedle którego korzystać z niej mogli w pierwszym rzędzie profesorowie i alumni Seminarium duchownego, kanonicy i wikariusze tumscy. Obok tej nazwy jednak bardziej używana była nazwa „Wielka Biblioteka" seminaryjna („Grosse Bibliothek"), a także stare „Exlibrisy" i dawniejsze pieczątki łacińskie mówią o „Bibliotheca Sem. Cler."; stąd także późniejsze polskie nalepki na książkach noszą napis „Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie". Ilość tomów w roku 1853 wynosiła 9.789, w roku 1929 zaś obliczano ją na około 20.000 tomów, w tym około 1.000 broszurek. Ile dzisiaj pozostało z tych skarbów ducha, jeszcze nie wiadomo.

Największe bogactwo biblioteki pelplińskiej, to naturalnie jej rękopisy i inkunabuły. Przed wojną ilość rękopisów podawano na 630, ilość pierwodruków zaś na 300, chociaż dokładniejsze badania wykazały by zapewne większą ilość inkunabułów. Niektóre rękopisy pochodzą jeszcze z Doberanu, klasztoru macierzystego Pelplina. Rękopisy są na ogół przeważnie treści teologicznej, filozoficznej i historycznej. Najważniejsze były naturalnie klasztorna kronika pelplińska, księga zmarłych i inne manu-

skrypty dotyczące Pelplina i jego dziejów. Ale biblioteka pelplińska zawierała także rękopiśmienne kroniki klasztoru kartuskiego, bernardyńskiego w Toruniu, benedyktynek w Grudziądzu i w Żarnowcu, oraz wiele innych. Z inkunabułów — noszących również nieraz jeszcze napisy „Liber s. Marie Virginis perpetue in Duberan“ albo „Liber s. Mariae in Poplin“ lub „in Nouo Doberan“ („Pelplin“, „Polplin“) — najsławniejsza jest 42-wierszowa biblia Gutenberga, własność ongiś bernardynów lubawskich, jedyny egzemplarz tego dzieła w Polsce[20]).

Porządkowaniem książek zajmowali się z początku profesorowie i alumni Seminarium duchownego. Z polecenia X. biskupa Sedlaga np. alumn pelpliński Waller dokonał katalogizacji bibliotek poklasztornych; pracę tę wykonał on w czasie od 14 marca do 26 czerwca 1833 roku, zwiedziwszy kolejno Zamarte, Grudziądz, Wejherowo i Żarnowiec, i otrzymawszy na koszta podróży i diety 120 talarów. Pierwszym stałym już bibliotekarzem był X. Jan Hasse. Z dalszych bibliotekarzy znani są XX. Zucht, następca Hasse'go na stanowisku bibliotekarza, Gramse, Schulte, Sawicki, Panske i Liedtke. Pierwsze katalogi spisał X. Hasse, zestawiając w wielkich zeszytach oprawnych autorów wedle alfabetu; katalog ten składa się z szeregu tomów i zawiera następujące działy: ogólny, filozoficzny, filologiczny, pedagogiczny, historyczny, prawniczy, patrystyczny, ascetyczny, egzegetyczny, dogmatyczny, moralny, kaznodziejski, pastoralny. Katalog manuskryptów opracował X. kanonik Neubauer. Część katalogu Hasse'go zachowała się, zaginął niestety starannie opracowany katalog rękopisów pelplińskich. Zasługą dziejową X. Liedtke'go jest uporządkowanie biblioteki wedle wymogów nowoczesnych i sporządzenie nowoczesnego katalogu kartkowego, który zachował się — Bogu dzięki! — w największej części. Zabrał się nowy bibliotekarz do swego dzieła ze zwykłą sobie bezwzględnością wobec własnego zdrowia; co dzień wraz z szeregiem wyszkolonych przez siebie pomocników-alumnów szperał w zakurzonych kodeksach i drukach, aż dokonał swego! Już biblioteka prezentowała się w nowym porządku, już większość jej skarbów była zinwentaryzowana i gotowa służyć badaczom z całej Polski i całego świata naukowego, gdy wybuchła wojna 1939 roku. Część książek trzeba było wysłać, zgodnie z planem ewakuacyjnym władz państwowych, do terenów położonych bardziej wewnątrz kraju; dotyczyło to głównie rękopisów, pierwodruków i archiwaliów, — a wiele z nich przepadło na skutek działań wojennych. Z pozostałej w Pelplinie reszty okupanci część wywieźli i dużo zniszczyli. Niektóre tylko książki, wywiezione do Niemiec, udało się dotychczas rewindykować. Większość atoli część leżała na gromadzie i w bezładzie w kaplicy gimnazjalnej; w tomach wartościowych gnieździły się myszy i nietoperze, książki psuły się od wpływów atmosferycznych i zakurzały się. Salę biblioteczną zamieniono na salę zebrań

---

20) O pelplińskiej Biblii Gutenberga por. Schwenke, „Johannes Gutenbergs 42-zeilige Bibel“, Leipzig 1923; Liedtke, „Biblia Gutenberga w Pelplinie“, Toruń 1936 (Tow. Bibliof. im. Lelewela); tenże, „Zestawienie rubryk pelplińskiej Biblii Gutenberga“, MDCh 1937, str. 666 nn.

i bawialnię mieszkańców koszarów policyjnych, na które zamieniono w ciągu wojny spokojne Seminarium duchowne. Po zakończeniu wojny i rozpoczęciu studiów w wrześniu 1945 roku klerycy przenieśli mozolnie książki na dawniejsze ich miejsce w poklasztornym refektarzu przy krużgankach, lecz skutkiem działań wojennych było tu tak wilgotno, że X. Liedtke, wróciwszy z zagranicy do Pelplina, wybrać musiał inne miejsce na umieszczenie swych ulubionych skarbów. Przeznaczył przeto na miejsce dla księgozbioru pokoje i sale starego Seminarium, przylegające do katedry — czyli miejsce, gdzie znajdowała się ongiś biblioteka po kasacie klasztoru w pierwszych dziesięcioleciach Seminarium pelplińskiego. Tutaj to specjalnie zamianowany i ściśle przez bibliotekarza strzeżony pracownik biblioteczny zajął się porządkowaniem książek — i już „tohuwaboku" zadrukowanego i zapisanego papieru zaczęło się zamieniać na stosy książek i czasopism uporządkowanych, kiedy w nocy z 7 na 8 stycznia 1947 roku w starym Seminarium wybuchł pożar, powstały prawdopodobnie na skutek roztajaniu zamarzniętych wodociągów. Szczęściem X. Liedtke jako pierwszy zauważył pożar. Zanim groźny element przedostał się do księgozbioru, czujny bibliotekarz zaalarmował straże pożarne i wojsko, oraz sam rzucał się odważnie, a nawet z determinacją w płomienie, by ratować ukochaną ponad życie i zdrowie bibliotekę. Dzięki niezmordowanej jego ofiarności udało się uratować olbrzymią większość książek — powstały jedynie mniejsze straty w dziale czasopiśmiennym. Za to jednak szkody, powstałe na skutek zalania wodą i obmarznięcia były olbrzymie. Mimo swego przeziębienia dzielny dyrektor biblioteki kierował dalej sprawnie akcją przeniesienia książek na korytarze najnowszego Seminarium, osuszył potem dawniejszą bibliotekę, i przy pomocy kleryków i swego pilnego współpracownika, X. kustosza Konrada Kamińskiego, przeprowadził reorganizację swego dzieła przedwojennego. Należy też tutaj wspomnieć o jego energicznych staraniach rewindykacyjnych i planowo przedsiębranych podróżach, mających na celu skompletowanie zniszczonego księgozbioru z bibliotek zdobytych na ziemiach odzyskanych, lub z dubletów w bibliotekach prywatnych i państwowych...

Z wycieczki tej w czasy obecne wróćmy jednak do czasów przedwojennych, — do owych lat, kiedy to zajęciom naukowym i wychowawczym w Seminarium pelplińskim nadawał kierunek i dodawał żywotności X. biskup Okoniewski.

Zwykły bieg życia seminaryjnego nie był odmienny, aniżeli za czasów dawniejszych, chyba że ustały niektóre zwyczaje alumnów, które uchodziły już teraz za „nieklerykalne", jak np. chodzenie po cywilnemu lub tylko w surducie i koloratce podczas wakacji, codzienna przechadzka po mieście podczas exitus, wycieczki do Dębiny na piwko, wesołe wieczorki adwentowe i „ostatki" przed Środą Popielcową. Zamiast codziennej przechadzki powiększono ogród klerycki, upiększony setkami pięknych róż — stworzono alumnom możność gry w siatkówkę i nie broniono im porą letnią kąpieli w rzece. Dwa razy zresztą na tydzień mogli sobie pójść na dłuższą przechadzkę do lasu lub gdzie indziej w okolicę. Rytm roku i dnia kościelnego regulował także tętno życia seminaryj-

nego[21]), przerywanego jedynie regularnymi już akademiami na cześć Ojca św., na korzyść dzieła misyjnego lub unijnego. Wytworzył się jednak w związku z tymi akademiami zwyczaj, że przemawiali teraz z kolei profesorowie, a już nie — jak dawniej — alumni. Także na akademii inauguracyjnej roku akademickiego przemawiał odtąd poza X. Biskupem i rektorem zawsze jeden z profesorów, przedstawiając jakieś zagadnienie ze swej dziedziny. Pierwszym, który miał referat na jednej z akademii, był X. Bolesław Dąbrowski — pierwszym, który wygłosił wykład inauguracyjny, był X. Liedtke. Przyjeżdżali nieraz też z referatami X. Bernard Dąbrowski, koryfeusz ruchu abstynenckiego w diecezji, X. Sychta, duszpasterz dla umysłowo chorych, X. Bartel, katecheta przy zakładzie dla głuchoniemych w Wejherowie, — aby udzielać klerykom, przyszłym duszpasterzom, praktycznych wskazówek z swych doświadczeń w diecezji. Także poszczególni sekretarze stowarzyszeń kościelnych i katolickich od czasu do czasu przedstawiali swoim przyszłym młodym współpracownikom metodę i rezultaty swych prac. Jako jedyne kółko było czynne w Seminarium „Kółko misyjne kleryków", obok którego istniały naturalnie także bractwa i stowarzyszenia pobożne, jak Straż Honorowa, Związek Różańcowy i Caritas. Sprawami natury bardziej gospodarczej zajmowała się „Bratnia Pomoc", jak zresztą w wszystkich szkołach akademickich. Egzaminy roczne i jurysdykcyjne były za czasów X. biskupa Okoniewskiego dość surowe, tym bardziej, że Biskup — przewodniczący komisji egzaminacyjnej ze swym poznańskim temperamentem nie lubił „stękania" i „jąkania", a ilość przedmiotów egzaminacyjnych była coraz to większa.

P o z i o m s t u d i ó w za czasów X. biskupa Okoniewskiego był — jak wiemy — dość wysoki; examen philosophicum i rigorosum trzeba było zdawać także „in scriptis", a przy rigorosum należało przedłożyć samodzielnie opracowaną rozprawę seminaryjną. Ostre wymagania seminaryjne miały jednak zapewne i pewien ujemny skutek, a mianowicie ten, że teraz już znacznie mniej kleryków uczęszczało na fakultety uniwersyteckie, i także mniej niż dawniej księży kontynuowało swe studia na wszechnicach polskich lub zagranicznych. Było to niewątpliwie połączone ze szkodą dla diecezji, pozbawionej teraz możności wyboru między większą liczbą kandydatów, o ile chciano obsadzić jakieś stanowisko profesorskie czy to w Seminarium duchownym, czy w gimnazjum jakimś lub seminarium nauczycielskim. Nie brakło co prawda ani księży ani alumnów zdolnych i chętnych do dalszego studium, — owszem było ich z powodu powiększenia się liczby alumnów nawet więcej, aniżeli dawniej... Brak było wprawdzie często funduszów potrzebnych na stypendia, — ale zdarzały się przecież bardzo często wypadki, że dany młody ksiądz lub kleryk chciał studiować na własny koszt lub postarał się sam

---

21) Dzień w życiu kleryka pelplińskiego opisał w duchu ruchu liturgicznego alumn Kazimierz S c h l i e p p. t. „Ein Tag im Leben eines katholischen Theologiestudenten" w gazetce niedzielnej „Stimme der Heimat", z dnia 20 i 27 marca, oraz 3 kwietnia 1938 roku.

o odpowiednie wsparcie... Nie było też braku księży w duszpasterstwie, lecz raczej przeciwnie, nieraz odczuwało się nawet ich nadmiar... A jednak liczba studiujących na wszechnicach radykalnie zmalała! Odnosi się nieraz wrażenie, jak gdyby ówczesne czynniki miarodajne patrzały nawet niechętnie na to, jeżeli ktoś z własnej woli chciał studiować; raczej w miarę potrzeby „posyłano" kogoś na studia, aniżeli go „urlopowano" na własne jego prośby. Zmienił się zresztą w ogóle duch czasu, i nie tylko w Seminarium ceniono bardziej posłuszne wykonywanie rozkazów, danych z góry, aniżeli radosną i twórczą inicjatywę dzielnych jednostek.

Mimo to jednak ilość doktoratów, licencjatów i magisteriów za czasów X. biskupa Okoniewskiego była jeszcze wcale pokaźna. Wspomnieliśmy już ową trójgwiazdę przyszłych profesorów Seminarium, wysłanych jesienią 1927 roku na studia: XX. Smoczyńskiego, Stryczka i Liedtke'go. Za nimi poszli do Warszawy, za młodzi jeszcze dla otrzymania święceń kapłańskich, diakoni Henryk Feldkeller i Jerzy Kühn, z których pierwszy niestety umarł w rok po rozpoczęciu studiów uniwersyteckich; drugi zaś skutkiem pewnego wewnętrznego niezdecydowania wówczas nie zdał doktoratu z semitologii lub Starego Testamentu, lecz tylko ogłosił pracę z babilonistyki [22], a doktorat — z Nowego Testamentu — zdał dopiero podczas wojny we Wrocławiu, po czym niestety został zaciągnięty do służby sanitarnej w wojsku i poległ. Uzyskali zaś doktoraty na uniwersytetach polskich starsi księża, kontynuujący prywatnie swe prace naukowe, archeolog jak X. Łęga [23], polonista X. Jan Łubiński [24], prawnik X. Antoni Pastwa [25]. W roku 1939 — na krótko zatem

---

[22]) „Cylinder A patesiego Gudei", MDCh 1935, str. 51 nn. 176 nn.

[23]) Prace X. Łęgi: „Z dziejów przedhistorycznych", w: „Kościoły i klasztory grudziądzkie", Grudziądz 1928, str. 7 nn; „Przyczynki do poznania kultury łużyckiej na Pomorzu", Roczniki TNT XXXII; „Kultura Pomorza we wczesnym średniowieczu na podstawie wykopalisk", Roczn. TNT XXXV, str. 153 nn; XXXVI, str. 103 nn; „Kwestionariusz w sprawie grodzisk pomorskich", Zapiski TNT VI, str. 85 n; „Odpowiedzi na kwestionariusz o grodziskach", Zapiski TNT VI, str. 191 nn; „O składnikach etnograficznych Pomorza w wiekach ubiegłych", Zapiski VI, str. 21 nn; „Grodziska okolic Grudziądza", Zapiski TNT VI, str. 51 nn; „Siekierki bronzowe z Kałdusa, pow. chełmiński", Zapiski VI, str. 128 nn; „Z wycieczki archeologicznej po Pomorzu", Zapiski VII, str. 185 nn; „Dwa groby ciałopalne z okresu rzymskiego, odkryte w Parsku, w pow. grudziądzkim", Zapiski VIII, str. 217 nn; „Stary Wiec w powiecie kościerskim", Zapiski IX, str. 66 nn; „Ś. p. Kazimierz Chmielecki", Zapiski IX, str. 145 nn; „Toruń i jego okolica w czasach przedhistorycznych", w: „Dzieje Torunia. Praca Zbiorowa z okazji 700-lecia", Toruń 1933, str. 11—31; „Grudziądz i okolica", Grudziądz b. r.: „Kościół i parafia św. Stanisława", w: „Kościoły i klasztory grudziądzkie", str. 55 nn; „Ziemia Malborska" Toruń 1933; „Wyroby krzemienne z Muzeum Miejskiego w Grudziądzu", Przegląd Archeologiczny, T. III, z. 2.

[24]) Pracę swą doktorską napisał X. Łubiński o psychoanalizie Freuda; poza tym: „O modlitwie myślnej podług św. Franciszka Salezego", MDCh 1934, str. 66 nn.

już przed wybuchem wojny — uzyskali doktoraty w Rzymie archeolog X. Jan Manthey[26]) i misjolog X. Wacław Preiss[27]). Studia muzykologiczne ukończył w Poznaniu z dyplomem X. Szymon Dreszler. Na nauczycieli gimnazjum biskupiego w Pelplinie byli przeznaczeni XX. Glamowski, Poeplau i Janiszewski, studiujący w Warszawie, którzy z wyjątkiem X. Janiszewskiego[28]) wskutek wybuchu wojny nie mogli już ukończyć swych studiów. Tak samo przeszkodziła wojna zakończeniu studiów X. Zygfryda Kowalskiego[29]), piszącego pracę z dziedziny kate-

---

25) „Zbrodnia małżeńska jako przeszkoda pokuty w dawnym prawie kościelnym", MDCh 1932, str. 776 nn; „Przeszkoda małżeńska zbrodni (can. 1075)", MDCh 1933, str. 141 nn; „Sterylizacja a prawo moralne", MDCh 1934, str. 716 nn.

26) X. J. Manthey napisał w Rzymie pracę licencjacką o Chrzcie św. oraz pracę doktorską o „Christus Victor" i „Labaron"; pierwszą w 1937 roku, drugą 1939. — Drukiem ogłosił nast. artykuły: „Liturgia a sztuka kościelna", MDCh 1932, str. 56 nn; „Liturgia a wychowanie", MDCh 1933, str. 826 nn; „Einsamkeit und Besinnung", VdK-Monatsweiser, 1935, str. 122 nn; „Die religiöse Woche", VdK-Monatsweiser, 1937, str. 2 nn; „Papa Pio XI è morto — Papst Pius XI. ist gestorben", Katholische Welt, 1939, nr 9; „Wir haben wieder einen Papst", Kath. Welt, 1939, nr 15; „O mocnych i maluczkich", „przewartościowana wartość", Lech, Monachium 1947, I, 2; „Wspólnota europejska": a) „Krótki zarys ewolucji gospodarczo-społecznej", Lech, I, 4 i 5; b) „Niebezpieczeństwo totalizmu. ukrytego w szaty religijne", Lech, I, 6; c) „Nawrót katolicyzmu w Francji do wspólnoty", Lech, I, 7; d) „Walka o godność człowieka", Lech, I, 8—10; „Rozważania międzynarodowe po katastrofie", Lech, I, 11 i 12; „Wspólnota europejska" — Synteza czekająca na dyskusję, Lech, I, 13 i 14; „Zagadnienie bytu ludzkiego", Lech, I, 15—19; „Przed drzwiami zamkniętymi" — Radosne rozważanie gwiazdkowe, spowodowane rozpaczliwym okrzykiem pewnego słuchowiska, Lech I, 20 i 21; „Wizerunek Chrystusa i Krzyż św." — Czynnik ludowy w sztuce kościelnej, Lech 1948, II, 2—6; „Technika. Próba wartościowania etycznego", Lech, II, 7—10, „Homo Dei — Święty (Filozofia kardynała Henryka Newmana)", Lech, II, 11—13; „Wczoraj — dziś — jutro" — Katolickie wartościowanie historii, Lech, II, 16—20 „Ziemia Obiecana" — Palestyna, Lech II, 23—27.

27) X. Preiss napisał w Rzymie pracę pt. „Współudział Polski w akcji misyjnej w Persji za czasów Wazów" (manuskrypt 1939). — Resztę prac p. w bibliografii po życiorysie.

28) X. Janiszewski napisał w 1939 roku pracę magisterską p. t. „Stanowisko społeczno-polityczne biskupów w Polsce za czasów Zygmunta Augusta" i w 1947 roku pracę doktorską z historii p. t. „Ze studiow nad stanowiskiem społeczno-politycznym biskupów w Polsce za czasów Zygmunta Augusta".

29) „Podłoże religijne u kandydata do stanu nauczycielskiego", Pedagogium 1938 nr 1, str. 22 nn; „Przybywaj, Panie Jezu!", Mysterium Christi, rok VI, 1934/35, str. 1 nn; „Katechizm religii katolickiej", Pelplin 1945; „Katechizm religii katolickiej dla przygotowania dzieci do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej", Toruń 1946; „Nasza Ofiara święta" (tekst liturgiczny), kilka wydań, wyd. V 1947; „Męczeństwo Duchowieństwa Pomorskiego 1939—1945, Straty wojenne Diecezji Chełmińskiej", Pelplin 1947

chetycznej. Magisteria teologiczne zdobyli za czasów X. biskupa Okoniewskiego X. Stanisław Jarzembowski, ówczesny prefekt gimnazjum chełmińskiego [30]), X. Rzóska, prefekt gimnazjum brodnickiego [31]), X. Ringwelski, prefekt szkoły kadetów w Chełmnie [32]), sekretarz generalny dla Związku diecezjalnego „Caritas", X. Arkadiusz Liss [33]) i X. prefekt Stanisław Środzki [34]). Magisteria filozoficzne poza już wymienionym X. Kazimierzem Janiszewskim uzyskali X. Alojzy Kowalkowski polonista przy „Collegium Marianum" w Pelplinie [35]), i filolog, uczeń Tadeusza Zielińskiego, X. Juliusz Sielski [36]).

(wyd. bezimienne); „Leben aus dem Glauben", w: Kirchenlieder, Thorn 1942, str. 7 nn. — Poza tym redagował X. K. toruńską gazetkę parafialną „Wiadomości Kościelne" w czasie od 1. I. 1937 do 31. I. 1939 i pisywał w niej stale artykuły wstępne, m. inn. serię p. t. „Chrystus-Mesjasz" (luty — marzec 1937).

[30]) X. Jarzembowski napisał pracę magisterską o zagadnieniu przyczynowości u Kanta.

[31]) X. Rzóska jest autorem pracy magisterskiej p. t. „Instytucja sądów polubownych w dawnym i nowym ustawodawstwie z uwzględnieniem polskiej ustawy cywilnej", przyjętej w 1938 roku przez X. prof. dra Adama Gerstmanna we Lwowie.

[32]) „Jan Nepomucen Marwicz, biskup chełmiński", MDCh 1939, str 43 nn; 160 nn.

[33]) X. Liss napisał pracę magisterską p. t. „Żebractwo i włóczęgostwo jako problem społeczny", przyjętą na uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie w 1937 roku. — Poza tym ogłosił drukiem: „Praca charytatywna w diecezji naszej i jej ustosunkowanie się do urzędowej pomocy dla bezrobotnych", MDCh 1937, str. 38 nn; „Duch czasu a nasza Caritas", MDCh 1936, str. 188 nn; „Pod znakiem kongresu miłosierdzia", MDCh 1936, str. 381 nn; „Ostatnie dziesięć lat pracy charytatywnej diecezji chełmińskiej", MDCh 1936, str. 402 nn; „Caritas na wsi", MDCh 1936, str. 470 nn; „Uwagi nad marginesem zbliżającego się „Tygodnia Miłosierdzia", MDCh 1936, str. 745 nn.

[34]) Magisterium uzyskał X. Środzki na podstawie pracy p. t. „Msza św. a wychowanie" we Lwowie 1938 r. — Napisał i wydał drukiem następujące prace: „Znaczenie i cel kółek ministranckich", MDCh 1936; „Ideały młodzieżowe w dobie obecnej", Słowo Pomorskie 1934, nr 321—323; „Seksualizm a teoria Freuda", Przegląd Katechetyczny, 1930; „Religia w życiu Kaszuby", Rzesz Kaszebsko, 1947.

[35]) X. Kowalkowski napisał pracę magisterską p. t. „Wojna domowa Samuela Twardowskiego" (Wydział humanistyczny Uniwersytetu Poznańskiego, maszynopis, 360 str., 1934). Podczas swego pobytu w Anglii wykończył dzieło p. t. „Duszpasterstwo Polskich Sił Powietrznych we Francji i w Wielkiej Brytanii 1939—1946" (maszynopis znajduje się w Muzeum Brytyjskim w Londynie). — Jeżeli chodzi o prace drukowane, X. K. jest autorem licznych artykułów o charakterze publicystycznym na tematy religijne, literackie, historyczne i społeczne, rozrzuconych po różnych dziennikach, tygodnikach i miesięcznikach, począwszy od roku 1925; czasopisma te są następujące: „Gazeta Kartuska", „Słowo Pomorskie" (Toruń), „Gazeta Gdańska", „Mestwin" (Toruń), „Pielgrzym" (Pelplin), „Goniec Pomorski" (Tczew), „Dziennik Starogardzki", „Przegląd Li-

Jednak podobnie jak dawniej, tak i za czasów X. biskupa Okoniewskiego nie tylko doktoranci i magistranci pracowali naukowo. Czynił to cały szereg innych księży, — a liczba ich wzrastała zwłaszcza za biskupa Stanisława Wojciecha o tyle, że księża mieli teraz możność dogodnego publikowania swych prac w „Miesięczniku Diecezji Chełmińskiej". Poza profesorami seminaryjnymi, czynnymi naukowo i literacko, kontynuowali swe prace naukowe starzy i wypróbowani uczeni, jak X. Mańkowski i X. Czaplewski, wynagrodzeni teraz także ze strony Ojca świętego fioletami prałackimi, X. kanonik Makowski i X. proboszcz Łęgowski, oraz wspomniany już X. Łęga. Szereg ich uzupełniają w dziedzinie filozofii chrześcijańskiej X. Pryba [37]) i X. Sychta [38]), w dziedzinie dogma-

---

teracki" (Tczew), „Przedświt" (Włocławek), „Strzecha" (Raciborz), „Przegląd Oświatowy" (Poznań), „Rodzina Polska" (Warszawa), „Pro Christo" (Warszawa), „Ruch Literacki" (Warszawa), „Przegląd Powszechny" (Warszawa), „Prosto z Mostu" (Warszawa), „Kultura" (Poznań), „Cześć Marii" (Poznań), „Ilustrowany Kurier Polski" i „Zrzesz Kaszebsko". W czasopiśmie „Pro Christo" był X. K. stałym współpracownikiem od 1926—1935 roku. W latach 1929/30 ogłasza stałe cotygodniowe artykuły religijne w „Domu Rodzinnym" (dodatek do „Słowa Pomorskiego"), gdzie też pisywał dorywczo w latach 1926-28. — Tytuły najważniejszych artykułów i prac — wedle wyboru dokonanego przez samego X. K. — są następujące: „Ks. Anastazy Sedlag, biskup chełmiński", Mestwin, 1927, nr 1; „Stanisław Florian Ceynowa", Mestwin, 1927, nr 10; „Rzut oka na dzieje klasztoru kartuskiego", Mestwin, 1929, nr 3/4; „Socjologia kultury renesansu", Ruch Literacki, 1934, nr 4; „Ze studiów nad „Wojną domową Samuela Twardowskiego", Ruch Literacki, 1935, nr 9/10; „Ze studiów nad barokiem", MDCh, 1935; „Polska ekipa historyczna w XVII wieku", Przegląd Powszechny 1936, nr 7/8; „Collegium Marianum", Prosto z Mostu, 1936, nr 19; „Poeta-malarz" (O Wyspiańskim), MDCh, 1937; „Strażnik kaszubszczyzny" (O Aleksandrze Majkowskim), Prosto z Mostu, 1938, nr 35; artykuł o twórczości dramatycznej X. Bernarda Sychty w „Kurierze Poznańskim", Dział kultury i sztuki, maj—czerwiec 1939; „Sto pięćdziesiąt lat myśli polskiej na Pomorzu", Londyn 1945; „Zapomniany badacz kaszubszczyzny" (O Brylowskim), Zrzesz Kaszebsko, 1947, nr 72; „Pierwsza wigilia emigracyjna w Londynie 1833 roku", IKP, Boże Narodzenie 1947; „O Stanisławie Worcellu", IKP, 16. II. 48, nr 45; „Polacy w Botany Bay", IKP, 8. III. 48, nr 66; „Polska emigracja polistopadowa w Anglii", IKP, 19. IV. 48, nr 108. — Ostatni ten artykuł jest rozszerzeniem dwóch artykułów, ogłoszonych w roku 1946 w Anglii, a mianowicie w londyńskim „Dzienniku Polskim" z 3. IX. 1946 i w „Wiadomościach Polskiej Misji Katolickiej w Londynie", grudzień 1946; artykuł z „Wiadomości" został przedrukowany m. i. w wychodzącej w Jerozolimie „Gazecie Polskiej", nr 1690 z dn. 31. I. 1947, oraz w pewnej gazecie polskiej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej.

36) „Wpływ Cycerona na św. Augustyna", MDCh 1937, str. 576 nn; 692 nn; 817 nn.

37) „O zjawiskach histerii i jej leczeniu", MDCh 1938, str. 839 nn. — Praca doktorska X. Pryby nosiła tytuł „De rescriptis" (Romae 1926 — manuskrypt), por. uw. 123.

tyki i apologetyki XX. Jan Czaplewski [39]), A. Muzalewski [40]), Pellowski, dawniejszy profesor Seminarium duchownego, i X. Wielewski [41]), na polu misjologii poza X. Preissem także XX. Ignacy Budzisz [42]), Bolesław Bielicki [43]), alumn Franciszek Bendig [44]), XX. Wincenty Frelichowski [45]), Władysław Mówka [46]), Alojzy Ścisłowski [47]), Henryk Szuman [48]), Troszyński [49]) i Wedelstaedt [50]). Z teologii moralnej i socjologii ogłosili artykuły XX. Bolesław Jaranowski [51]), Władysław Łęgow-

---

38) X. Sychta pisał głównie o psychoterapii i o chorobach psychicznych; por. spis jego prac po jego życiorysie. — Niech wolno nam będzie wyrazić na tym miejscu pewną myśl, owocną może dla czasów późniejszych: Czy nie byłoby dobrze, gdyby każdy ksiądz z naszej diecezji, o ile ogłosi cośkolwiek drukiem, przysłał jeden egzemplarz swej pracy do Wielkiej Biblioteki Seminaryjnej? Powstałby w ten sposób specjalny dział prac byłych alumnów pelplińskich, pracujących naukowo lub literacko. Cieśliński, „Biblioteka nauczycielska państw. gimn. męskiego w Chełmnie" (w: Wierczyński, „Biblioteki wielkopolskie i pomorskie", Poznań 1929, str. 993), referuje, że istniał w bibliotece chełmińskiej osobny dział p. t. „Literatura discipulorum gymnasii culmensis". Podobny dział mógłby przecież powstać i przy bibliotece Seminarium Duchownego!... I jeszcze o jednej rzeczy chciałbym tu wspomnieć: jeżeli ksiądz jakiś uzyska stopień naukowy, niechaj donosząc o tym Kurii poda również tytuł swej pracy, który należy również podać w ogłoszeniu urzędowym o uzyskaniu stopnia naukowego; nie tylko późniejsi bibliografowie, ale i współcześni czytelnicy będą napewno za takie informacje wdzięczni.

39) „Sacramentum salis w obrzędzie chrzcielnym", MDCh 1929, str. 521 nn; por. uw. 111.

40) „Studenci chińscy o Chinach i Europie", MDCh 1934, str. 367 nn; inny art. p. uw. 86.

41) „Wiadomości z Konnersreuth", Wąbrzeźno 1930.

42) „Dziesięciolecie koła misyjnego kleryków w Pelplinie (1927-37)", MDCh, 1937, str. 283 nn.

43) „Problem kleru tubylczego", MDCH 1937, str. 268 nn.

44) „Pierwsze roczniki Rozkrzewienia Wiary", MDCh 1935, str. 78 nn.

45) „Wspomaganie misyj zagranicznych wobec dzisiejszych potrzeb kraju", MDCh 1937, str. 246 nn; inny art. p. uw. 75. — O X. Frelichowskim por. artykuły X. biskupa Czaplińskiego i P. Zelazka w „Orędowniku Diec. Chełm." 1947, str. 604 nn.

46) „Z polskiej literatury misyjnej i unijnej w latach 1927—1937", MDCh 1937, str. 346 nn.

47) „Akcja misyjna w diecezji chełmińskiej w latach 1927—1937", MDCh 1937, str. 301 nn.

48) „Kler krajowy niedocenionym zagadnieniem misyjnym", MDCh 1936, str. 651 nn; inne prace p. uw. 94.

49) „VII Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny w Lubljanie", MDCh 1930, str. 777 nn.

50) „Misje wśród prawosławnych czyli akcja unijna na kresach wschodnich Polski w dobie obecnej", MDCh 1935, str. 696 nn.

51) „Klęska bezrobocia i jej leczenie", MDCh 1932, str. 716 nn.

ski [52]), Brunon Szymański [53]) i Wacław Wojciechowski [54]), z prawa kanonicznego niejaki „R. O." [55]), z katechetyki i pedagogiki poza profesorami tych przedmiotów i starszymi katechetami także XX. Roman Binnek [56]) i Edmund Fittkau [57]). W liturgii byli czynni literacko poza

---

[52]) „Kościół a eugenika", MDCh 1937, str. 903 nn; inne prace p. rozdz. 5 (Biskup Rosentreter), uw. 30

[53]) „Racjonalizacja w małżeństwie", MDCh 1935, str. 683 nn.

[54]) „W pamiętną rocznicę" (sc. „Rerum novarum"), MDCh 1931, str. 268 nn; inne prace X. Wojciechowskiego p. uw. 97, 61, 102.

[55]) „Komu Kościół katolicki odmawia pogrzebu kościelnego?", MDCh 1931, str. 299 nn.

[56]) X. Binnek pisał poza artykułami z dziedziny katechetycznej także dużo z historii diecezjalnej i liturgiki. Jego prace są następujące: „Cudowna Matka Boska w Piasecznie na Pomorzu", Tczew 1935; „Pamiątka po królu Janie III Sobieskim w kościele w Piasecznie", „Kociewie", rok II, nr 2 (Tczew 1939); „Wigilia w rodzinie (zwyczaje i obrzędy)", Poznań 1936; „Z Bogiem, Modlitwy poranne, wieczorne i przed podróżą", Grudziądz 1938; „Świadectwo przynależności do Kościoła", Mysterium Christi, VI; „Światło", Myst. Chr. VI; „Pismo św. w liturgii", Myst. Chr. VII; „Ceremoniał przyjęcia dziatwy do I Komunii św.", Myst. Chr. VII; „Woda", Myst. Chr. VII; „Dom Boży", Myst. Chr. VII; „Przemówił dzwon", Myst. Chr. X; „Liturgia w szkole", Myst. Chr. X; „Nowe święta", Myst. Chr. IX; „Na uroczystość św. Szczepana", Myst. Chr. IX; „Przygotowanie darów ofiarnych" (katecheza), Myst. Chr. VIII; „O uprzystępnienie mszału", Myst. Chr. VIII; „Święcone", Myst. Chr. VIII; „Chrystus kapłanem i pośrednikiem", Myst. Chr. VIII; „Parafia", Myst. Chr. VIII; „Pius XI o znaczeniu liturgii", Myst. Chr. VIII; „Wprowadzenie dzieci w mysterium Mszy św. w poszczególnych klasach szkoły powszechnej III stopnia według nowego programu z uwzględnieniem pomocy naukowych", MDCh 1939, str. 147 nn. — Wygłosił też X. B. 6 audycji radiowych w roku 1947 na fali pomorskiej z cyklu „Nauczanie religii w szkole" i napisał liczne recenzje w MDCh, Mysterium Christi i Przeglądzie Katechetycznym.

[57]) „Nabożeństwo dla dzieci", MDCh 1938, str. 549 nn. — Korzystamy z okazji, aby uzupełnić jeszcze bibliografię katechetyki w naszej diecezji z lat dawniejszych: Około 1860 roku wydał X. Landmesser w Gdańsku dla niemieckich katolików diecezji zbiór pieśni (wydrukowany w Gdańsku). Potem nauczyciel Bleske z Człuchowa wydał powiększony zbiór pieśni kościelnych niemieckich, który przejrzał i poprawił znany jako poeta X. proboszcz W. Hopf z Lęborka („Marienblüthen"). W 1901 roku przygotowano nowy zbiór, który wyszedł 1902 roku. — X. Salinger, radca szkolny w Gdańsku, wydał „Das kgl. Schullehrerseminar zu Graudenz", Festschrift (Graudenz 1897), w której chyba znajdzie się też dużo materiału do historii nauczania religii w naszej diecezji. — X. Alfons Mańkowski wydał „Projekt polskiego kolegium szkolnego dla diecezji chełmińskiej 1816/17 roku", Zapiski TNT, VII, str. 320 nn, gdzie podaje też dużo materiału co do nauczania w Grudziądzu i w Kwidzynie. — Po I wojnie światowej X. Kupczyński wydał „Podręcznik do nauki śpiewu". W tym samym mniej więcej czasie X. Wolszlegier swój „Wybór pieśni kościelnych" i X. Odrowski „Zbiór pieśni kościelnych. — X. Heliodor Zieliński ogłosił w „Piel-

X. Bieszkiem, X. Grochockim i X. Binnkiem także XX. Władysław Karpiński [58]), Jan Sieg [59]), Ignacy Stawicki [60]), Wacław Wojciechowski [61]), w homiletyce i w praktycznym kaznodziejstwie poza X. Kirsteinem, byłym profesorem Seminarium, XX. Jan Dorszyński [62]), Kazimierz

---

grzymie" z dn. 29. VII. 1919 artykuł p. t. „O nowe wydanie Historii św.". — Ciekawe dla historii katechetyki w diecezji chełmińskiej są także artykuły „Jaka szkoła — wyznaniowa czy symultanna?" (Pielgrz. 28. XI. 19 i 5. XII. 19), oraz „O charakter szkoły polskiej" (tamże, 20. X. 19 i nast.), pochodzące na pewno spod pióra księży diecezji chełmińskiej. — Z dawniejszych czasów wolno zapamiętać sobie, że na terenie diecezji naszej wydał swe dzieło „Volksschulkunde" sławny katolicki pedagog niemiecki Kellner, który nauczył się wcale dobrze po polsku (cfr. o nim Görgen, „Erinnerungsblätter zur Hundertjahrfeier des Geburtstages des Pädagogen Dr. Lorenz Kellner", Trier 1910). — Na terenie diecezji działał jako nauczyciel religii i pisarz na niwie pedagogiczno-katechetycznej X. Franciszek Hirsch, katecheta przy seminarium naucz. w Grudziądzu; ur. dn. 3. XII. 1852 w Koczale, dekanat człuchowski, uczeń „Collegium Marianum" i kat. gimn. chojnickiego, studiował filologię we Wrocławiu, gdzie zdał 1884 roku egzamin państwowy. Następnie słuchał teologii we Wrocławiu, Monachium i od 1887 roku w Pelplinie, gdzie został wyświęcony 27 maja 1888 roku. Wikariusz u św. Brygidy w Gdańsku i u św. Mikołaja tamże, potem katecheta w Grudziądzu, umarł 21. VIII. 1896 roku w szpitalu Najśw. Maryi Panny w Gdańsku. Napisał pracę „Ueber den Ehrtrieb als Erziehungsmittel" (Graudenz 1893). — Bardziej od niego znany jest długoletni dyrektor seminarium nauczycielskiego w Kościerzynie, X. Konstanty Damroth, Ślązak o przekonaniach polskich; o nim por. X. Schramek, „Ks. Konstanty Damroth. Życiorys w 25 rocznicę zgonu jego", Opole 1920; niektóre swe prace polskie wydał pod pseudonimem „Czesław Lubiński". Prace jego drukiem wydane są następujące: „Wianek z Górnego Śląska", poezje Czesława Lubińskiego, Chełmno 1867; „Opis Ziemi świętej", Gdańsk 1873; „Obrazki misyjne z wszystkich krajów i wieków", Poznań 1873; „Dzieje Starego i Nowego Testamentu dla szkół katolickich", Pelplin 1876; „Prosty wykład dziejów Starego i Nowego Testamentu", Pelplin 1876; „Katechetik oder Methodik des Religionsunterrichts in der katholischen Volksschule", Danzig 1891 (III wyd.); „Szkice z ziemi i historii Prus Królewskich", Gdańsk 1886; „Z niwy śląskiej", Bytom 1893; „Die älteren Ortsnamen Schlesiens, ihre Entstehung und Bedeutung", Beuthen 1896; „Wiersze Czesława Lubińskiego, napisane w ostatnich miesiącach życia", Bytom 1896; „Pobożne rozmyślania na każdy dzień roku", Bytom b. r. („Katolik"). Urodził się X. D. dnia 14 września 1841 roku w Lublińcu na Śląsku, studiował teologię i filologię w Wrocławiu, brał udział w wojnie prusko-austriacko-duńskiej 1864 roku, wyświęcony na kapłana 27 czerwca 1867 był wikariuszem w Opolu, potem nauczycielem religii przy seminarium nauczycielskim w Pilchowicach i od 1870 roku przez 13 lat dyrektorem seminarium w Kościerzynie. Następnie był dyrektorem seminarium naucz. w Opolu i Pruszkowie. W 1891 roku osiadł jako emeryt u Braci Miłosiernych w Pilchowicach i umarł tu 5 marca 1895. — O radcy szkolnym w Gdańsku, X. Ditkim, rodowitym Warmiaku, por. Mańkowski, „Warmiacy wśród świeckiego duchowieństwa diecezji chełmińskiej i pomorskiej", Olsztyn 1918, str. 10 (ur. 1798, kapłan od 1823, umarł 1872 po 20-letniej pracy jako radca szkolny).

Schliep[63], Joachim Konkolewski[64], Joachim Król[65], Piotr Sosnowski[66], Gracjan Tretkowski[67], Henryk Wieczorek[68], i zapewne poza nimi jeszcze liczni inni, którzy ogłaszali swe kazania w niedostępnych nam chwilowo czasopismach kaznodziejskich lub w gazetach kościelnych i dodatkach niedzielnych do gazet codziennych[69]. — Bardzo liczne

— O X. dyrektorze Dietrichu, zmarłym 1848, por. tamże, str. 9 n (był od 1816 roku przez 30 lat kierownikiem seminarium naucz. w Grudziądzu). — Z nowszych czasów por. X. Kazimierz Kowalski, „Filozoficzne podstawy dydaktyki katolickiej", Mies. Kat. i Wych., 1937, str. 334 nn.

58) „Msza św. — szczególnie dla szkół", Osiek k. Skórcza 1934; uwagi do broszury „Msza św.", tamże.

59) „Służba Boża, Ofiara mszy św.", Wejherowo 1936.

60) „Ruch liturgiczny", MDCh 1934, str. 812 nn. — Alumn Henryk Nieberding ogłosił z dziedziny liturgii artykuł p. t. „Die Beteiligung der Gläubigen am hl. Messopfer", VdK-Monatsweiser 1936, str. 64 nn.

61) „O ruchu liturgicznym". MDCh 1931, str. 517; inne prace p. uw. 54, 97, 102.

62) „Kazania katechetyczne o przykazaniach Boskich", Lwów 1927.

63) „Apostelseelen sprechen zur heutigen Jugend", VdK-Monatsweiser 1936, str. 90 nn.

64) „Dzisiejsze kaznodziejstwo w Niemczech", MDCh 1938, str. 847.

65) „Pokój Wam", Pelplin 1932.

66) „Nasza Królowa, Czytania majowe", Pelplin 1933; „Królowa Korony Polskiej, Odczyty dla Towarzystw Mariańskich", Pelplin 1932; „Kazania do dzieci". Pelplin („Pielgrzym")

67) „Krótkie homilie na niedziele całego roku", Pelplin 1932, cz. I i II 1933; III: 1934; IV b. r.; „Żywoty świętych Pańskich na wszystkie dni roku", Pelplin, b. r. (1929), T. I/II; część III i IV ukazały się jako czytanki w „Krzyżu", dodatku niedzielnym do „Pielgrzyma" i „Gońca Pomorskiego" 1932 i 1933. Poza tym pisywał artykuły do „Wiadomości Kościelnych parafii św. Jakuba", Toruń 1930 i 1932.

68) „Kaznodziejstwo dzisiejsze", MDCh 1938, str. 558 nn. — Z dawniejszych prac homiletycznych chciałbym tu jeszcze wymienić następujące dziełka: X. J. Bielicki, „Kazania okolicznościowe", Brodnica n. Drw. 1932; X. Echaust, Rozkłady do kazań", Pelplin (u Michałowskiego); Hopf, „Marienblüten", Danzig 1861; X. Kajetan Kamrowski, „Kazania niedzielne całego roku", Toruń, 1807; X. Osmański, „Krótkie objaśnienie pacierza", Brodnica (n. Drw.) 1854; „Mowa przy poświęceniu kościoła po XX. Reformatach w Brodnicy, oddanego parafii na kaplicę pogrzebową, miana przez miejscowego proboszcza dnia 3 sierpnia 1838", Brodnica (n. Drw.) 1838; X. Adam Pokojski, pleban kijowski, „Mowa na introdukcji czyli przy zdaniu władzy parafialnej", Toruń (po 1845); X. Ludwik Ruchniewicz, „Kazanie na niedzielę 22 po Świątkach miane z okoliczności obrania biskupów w królestwie pruskim", Kwidzyn 1821.

69) X. Wojciech Gajdus wydawał jako wikariusz w Grudziądzu „Tygodnik Parafialny" od 1935—1938, w którym pisał większą część artykułów; na język polski przełożył X. Gajdus powieści „Światło gór" (Kraków 1934, u XX. Jezuitów) i „Sebastian z Weddingu" (Gdynia 1934/35, „Gwiazda Morza").

są oczywiście prace, zajmujące się praktycznymi zagadnieniami duszpasterskimi. Wymienić tu należy jako autorów następujących XX.: Józef Bartel [70]), Bernard Bączkowski [71]), Tadeusz Broniszewski [72]), Franciszek Czapliński [73]), Bernard Dąbrowski [74]), Wincenty Frelichowski [75]), Polikarp Gulgowski [76]), Bolesław Jeka [77]), Franciszek Kirstein [78]), Feliks Komkowski [79]), Anastazy Kręcki [80]), Paweł Kurowski [81]), Alojzy Lewandowski [82]), Franciszek Łowicki [83]), Paweł Marchlewski [84]), Władysław Młyński [85]), Alfons Muzalewski [86]), Franciszek Polaszewski [87]), Marian

70) „Opieka nad głuchoniemymi, niewidomymi i umysłowo upośledzonymi", MDCh 1932, str. 638 nn.

71) „Kalendarz kościelny dla parafii chełmińskiej", Chełmno n. W. (kilka roczników); przedtem wydawał kalendarz dla parafii tczewskiej św. Józefa.

72) „Służba Boża", w: „Zakład św. Boromeusza w Chojnicach 1885—1935", Księga Pamiątkowa, Chojnice 1936; inna praca p. uw. 110.

73) „Źródła dzisiejszej demoralizacji i walka z nią", MDCh 1930, str. 343 nn.

74) „Wychowanie zapobiegawcze dziewcząt moralnie zagrożonych", MDCh 1932, str. 623 nn; „Zadanie duszpasterza wobec alkoholizmu", MDCh 1933, str. 72 n; inne prace X. B. D. p. uw. 112.

75) „Aktualność i zadania Bractw Wstrzemięźliwości", MDCh 1936, str. 461 nn; inne prace X. Fr. p. uw. 45!

76) „Akcja charytatywna wobec bezrobocia", MDCh 1932, str. 511 nn.

77) „Organizacja wychowania fizycznego i przysposobienia wojskowego w Polsce", MDCh 1931, str. 620 nn.

78) „Praca zapobiegawcza duszpasterska w walce o trzeźwość narodu", MDCh 1939, str. 184 nn.

79) „Praca parafialnej rady misyjnej w parafii", MDCh 1937, str. 504 nn.

80) „Obecny stan walki z pijaństwem w diecezji chełmińskiej na podstawie ankiety Kurii Biskupiej z roku 1937", MDCh 1939, str. 193 nn.

81) „W sprawie kapitałów kościelnych", MDCh 1933, str. 256 nn; inna praca p. uw. 117.

82) „Istota i cel Akcji Katolickiej", MDCh 1931, str. 890 nn; „Propaganda rekolekcji zamkniętych wśrod kleru i laików", MDCh 1938, str. 327 nn.

83) „Kilka słów o Akcji Katolickiej dla wiejskich księży proboszczów", MDCh 1932, str. 160 nn.

84) „O społecznej działalności stowarzyszeń w Akcji Katolickiej przez zaprowadzenie kursów społecznych i kas pogrzebowych", MDCh 1931, str. 836 nn.

85) „Jak budować nowy kościół?", MDCh 1937, str. 982 nn; „Kalendarz kościelny dla parafii św. Józefa w Tczewie", Tczew (kilka roczników).

86) „Niemiecki związek charytatywny", MDCh 1934, str. 153 nn; „Akcja charytatywna wiejska w Niemczech", MDCh 1933, str. 840 nn; „Cel i zadanie związku towarzystw charytatywnych", MDCh 1932, str. 468 nn; inny artykuł p. uw. 40. — Pamiętać trzeba o tym, że X. Muzalewski wraz z X. Kowalkowskim z inicjatywy ówczesnego Ojca Duchownego, X. Bolesława Partyki, założyli w marcu 1928 r. „Koło Charytatywne Klery-

Pączek[88]), Klemens Ponka [89]), Paweł Redmer [90]), Franciszek Romanowski [91]), Edmund Roszczynialski [92]), Stanisław Średzki [93]), Henryk Szuman [94]), Jan Turzyński [95]), Franciszek Wagner [96]). Wacław Wojciechowski [97]), Jan Ziemkowski [98]), Aleksander Ziemski [99]), Franciszek Żynda [100]), Zygmunt Ryczakowicz [101]), Wojciech Gajdus [102]), by nie mó-

---

ków", z którego następnie zrodziła się „Caritas" na całą diecezję chełmińską. Wartoby może opracować historię ruchu karytasowego w naszej diecezji; przed wojną klerycy w pierwsze dziesięciolecie koła w 1838 roku wydali hektografowany zeszyt, przedstawiający dzieje koła; może zeszyt ten jeszcze gdzieś się zachował? Trochę materiału w tej sprawie posiada X. mgr Kowalkowski, któremu m. i. zawdzięczamy powyższe dane.

87) „Archiwum parafialne", MDCh 1934, str. 483 nn.

88) „O stowarzyszeniach inteligencji katolickiej". MDCh 1931, str. 701 nn.

89) „Prostota i życie pobożne", MDCh 1934, str. 611 nn.

90) „Jakie nowości wprowadza ustawa państwowa o chowaniu ciał zmarłych i stwierdzaniu przyczyn zgonu?", MDCh 1935, str. 603 nn.

91) „Znaczenie i cel apostolstwa chorych", MDCh 1934, str. 167 nn.

92) „O stowarzyszeniach katolickich robotników", MDCh 1931, str. 762 nn.

93) Por. uw. 34.

94) „Rola naszych organizacji przeciwalkoholowych w Akcji Katolickiej", MDCh 1931, str. 831 nn; „Co przemawia za osobistą abstynencją kapłana?", MDCh 1934, str. 277 nn; „Ze wspomnień o premierze Holandii śp. Ruys de Beerenbreucku", MDCh 1937, str. 101 nn; inne artykuły p. uw. 48. — X. Szuman redagował czasopisma „Nasz przewodnik" (1913—18) i „Mały Swiatek".

95) „Aktualne zadanie Katol. Stowarzyszenia Robotników" MDCh 1936, str. 545 nn.

96) „Przyczyny i przejawy włóczęgostwa". MDCh 1938, str. 342 nn.

97) „Na jakie trudności napotyka akcja misyjna ze strony parafian i duszpasterza?", MDCh 1929, str. 321 nn; „Kongregacja dekanalna", MDCh 1929, str. 398 nn; „Dzień katolicki" dekanatu", MDCh 1930, str. 637 nn; „Statystyka parafialna", MDCh 1931, str. 48 nn; „De actionibus in decanatu", MDCh 1931, str. 204 nn; „Bezrobocie i robotnicy a my duszpasterze", MDCh 1932, str. 264 nn; „Oświata religijna (Próba z dekanatu)", MDCh 1932, str. 767 nn; „Etat", MDCh 1933, str. 162 nn; „Drogi dobroczynności", MDCh 1933, str. 555 nn; „Druki parafialne", MDCh 1933, str. 699 nn; „Organizacja akcji misyjnej", MDCh 1933, str. 464 nn; „Próba Akcji Katolickiej", MDCh 1934, str. 463 nn. — Inne artykuły p. uw. 54, 67, 97.

98) „Opieka społeczna na wsi", MDCh 1932, str. 517 nn.

99) „Rekolekcjonista jako lekarz i kierownik dusz", MDCh 1939, str. 327 nn; dalszy artykuł p. uw. 103!

100) „Duszpasterz młodzieży", MDCh 1929, str. 605 nn. — X. Żynda wydawał przez kilka lat jako sekretarz młodzieży KSM „Młodzież Pomorską".

101) Wydawca czasopisma „Druhna Pomorska".

102) Por. o nim uw. 69. — Z czasów d a w n i e j s z y c h warto jeszcze wspomnieć o nast. pracach z dziedziny duszpasterskiej: w Lubawie wydrukowano „Ustawy Tow. Pań Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo",

wić o innych, którzy przyczynki swe umieszczali po gazetach niedzielnych lub czasopismach nam niedostępnych. — Z historii sztuki, poza koryfeuszem tej dziedziny, X. Makowskim, pisał X. Aleksander Ziemski [103]), w dziedzinie muzykologii XX. Zygmunt Rogala [104]) i Aleksander Kupczyński [105]). Najchętniej jednak starsi i młodsi byli studenci pelplińscy pisywali o dziejach diecezji i Kościoła: wymienić tu wypada księży następujących: Władysław Karpiński [106]), Józef Lehmann [107]), Alfons Strzyżewicz [108]), Jan Blerjcq [109]), Tadeusz Broniszewski [110]), Jan Czaplewski [111]), Bernard Dąbrowski [112]), Norbert Dembski [113]), Marian Karczyński [114]), Bolesław Klementowski [115]), Kazimierz Kłopocki [116]), Paweł Kurowski [117]), Józef Mańkowski [118]), Alfons Mechlin [119]), Paweł

„Tow. Czeladzi Katolickiej", „Towarzystwa Ludowego w Cichem"; w Wejherowie (u Müllera) wyszła „Pamiątka pielgrzymki do Kalwarii w Wejherowie kompanii Oliwskiej 1904 r."; w Wejherowie u Brandenburga wydano „Droga Krzyżowa czyli Obchód Stacji w Kościołach Braci Mniejszych św. Franciszka Reformatów Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny dla pożytku dusz ludzkich", 1865; u Szczuki w Lubawie wydrukowano „Krótka historia cudownego obrazu Matki Boskiej w Lipach pod Lubawą" (wraz z pieśniami); w Gdańsku ukazał się „Der Jubiläumsablass im Jahre 1850", Danzig 1850.

103) „Cenny obraz św. Józefa w bazylice św. Jana w Toruniu", MDCh 1939, str. 39 nn. — Inny artykuł X. Z. p. uw. 99.

104) O jego podręczniku do śpiewu p. uw. 57.

105) „Z historii muzyki kościelnej w Chełmnie", MDCh 1930, str. 53 nn.

106) „Żywot św. Rocha wyznawcy i cześć jego, mianowicie cześć jego w Polsce", Pelplin 1927. — Dalsze artykuły p. uw. 58.

107) „Życie pierwszych pustelników według Kasjana", MDCh 1936, str. 904 nn.

108) „W 250 rocznicę śmierci Tomasza Młodzianowskiego", MDCh 1937, str. 114 nn.

109) „Kościół Najświętszego Serca Pana Jezusa", w: „Kościoły i klasztory grudziądzkie", Grudziądz 1928, str. 63 nn.

110) „Pięćdziesięciolecie Zakładu św. Karola Boromeusza w Chojnicach", MDCh 1936, str. 626 nn. — Inne prace p. uw. 72.

111) „Biskup Marwicz, Wdzięczne wspomnienie na 50 rocznicę śmierci", „Pielgrzym" — 1936, nr 38 n, 41 n, 44, 46—49. — Inna praca X. Cz. p. uw. 39.

112) „25 lat pracy wychowawczej w biskupim Zakładzie św. Anny w Kamieniu, 1905—1930", MDCh 1931, str. 155 nn. — Inne prace p. uw. 74.

113) „Bractwa i towarzystwa parafii grudziądzkiej", w: „Kościoły i klasztory grudziądzkie", Grudziądz 1928, str. 69 nn.

114) „Kazanie na 100 rocznicę gimnazjum chełmińskiego", MDCh 1937, str. 605 nn.

115) „Sprawa chełmińska (1554—1556)", MDCh 1936, str. 154 nn.

116) Spod jego pióra pochodzą życiorysy kuratorów Zakładu św. Boromeusza w Chojnicach w „Księdze Pamiątkowej" tegoż zakładu (Chojnice 1936).

117) „Szpitale parafialne w diecezji chełmińskiej", MDCh 1932, str. 498 nn. — Inny artykuł p. uw. 81.

Małachowski [120]), Albin Pakalski [121]), Aleksander Pronobis [122]), Leon Pryba [123]), Mieczysław Rzewuski [124]), Franciszek Smagliński [125]), Paweł Stefański [126]), Paweł Szarowski [127]), Józef Tuszyński [128]).

---

[118]) „Kościół św. Mikołaja", w: „Grudziądzkie kościoły i klasztory", Grudziądz 1928, str. 27 nn.

[119]) Napisał broszurkę o kościele w Przecznie.

[120]) „Koniec walki kulturnej w diecezji chełmińskiej (1880—1888)", MDCh 1930, str. 601 nn.

[121]) „Sierociniec dla chłopców pod wezwaniem św. Józefa", w: „Kościoły i klasztory grudziądzkie". Grudziądz 1928, str. 58 nn; „Kościół św. Krzyża", tamże, str. 60 nn.

[122]) „Kościół pojezuicki w Grudziądzu", w: „Kościoły i klasztory grudziądzkie", Grudziądz 1928, str. 43 nn.

[123]) „Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek", w: „Zakład św. Boromeusza w Chojnicach 1895—1935. Księga Pamiątkowa". Chojnice 1936; inne prace X. Pr. p. uw. 37.

[124]) X. Rzewuski wydał po śmierci X. Kujota tegoż „Dzieje Prus Królewskich" i zestawił rejestr; p. Roczniki TNT XXIV/XXV, 1917/18.

[125]) „Cudowny obraz Matki Boskiej Byszewskiej", Toruń 1937.

[126]) „O cząstce Tuniki Jezusowej przechowywanej w kościele parafialnym w Jastarni", MDCh 1936, str. 375 nn.

[127]) „Początki walki kulturnej w diecezji chełmińskiej (1870—1873)", MDCh 1930, str. 438 nn.

[128]) „Walka kulturna w diecezji chełmińskiej w okresie od 1874 do 1880", MDCh 1930, str. 524 nn; „Dekanat Zaborski". MDCh 1937, str. 530 nn. — Wychowankiem Seminarium pelplińskiego jest także historyk Emil W a s z i n s k i, o którym wiadomo, że z powodu odmówienia przysięgi antymodernistycznej opuścił diecezję. Z jego prac zdołaliśmy nast. skonstatować: „Geschichte der Johanniterkomturei und Stadt Schoeneck/Westpreussen", Danzig 1904; „Erziehung und Unterricht im Deutschen Ordenslande bis 1525", Danzig 1908; „Das Thorner Stadt- und Landschulwesen vom Beginn der Reformation bis zum Ende der polnischen Herrschaft", Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins, Heft LVI, — osobna odbitka, Danzig 1915; „Die Wirksamkeit der Nationalen Edukationskommission auf dem Gebiete des Pfarrschulwesens im Posenschen 1773—1793", Historische Monatsblätter für die Provinz Posen, Jhgg. XVIII, nr. 11/12, Posen 1917; „Die Acta consultationum der Thorner Jesuiten und der Prozess von 1724 in neuer Beleuchtung", Mitteilungen des Westpreuss. Geschichtsvereins, Jhgg. XVII, nr 2, Danzig 1918; „Das kirchliche Bildungswesen in Ermland, Westpreussen und Posen" I. Band: „Die von der Kirche eingerichteten Lehranstalten: Pfarrschulen, Höhere Schulen. Priesterseminare", Breslau 1928; II. Band: „Die Klosterschulen", Breslau 1928; „Brakteaten und Denare des Deutschen Ordens", Frankfurt a. M. 1934; „Zur Pommerellischen Münzkunde, Weichselland", Mitteilungen des Westpreuss. Geschichtsvereins 1940, str. 2 n; „Verzeichnis der mittelalterlichen Lehrer an den sechs Danziger Kirchenschulen", Weichselland 1940, str. 30 nn; „Des Astronomen Nikolaus Coppernicus Denkschrift zur preussischen Münz- und Währungsreform", 1519—28, Elbinger Jahrbuch 1941, str. 1—40. — Z pewnością spis powyższy jednak jest niekompletny.

Przy wyliczeniu prac naukowych byłych alumnów pelplińskich nie wolno też zapomnieć o działalności Wydziału Teologicznego Toruńskiego Towarzystwa Naukowego, którego posiedzenia odbywały się od czasu do czasu w auli lub jakimś audytorium seminaryjnym, i w których poza profesorami uczestniczyli także alumni jako słuchacze.

Jak wiadomo, Wydział Teologiczny Towarzystwa Naukowego został jako pierwsze polskie stowarzyszenie teologiczne założony podczas walki kulturnej i z początku pod kierownictwem X. Neubauera działał wydajnie. Po pewnym czasie jednak zapał ostygł, a nawet, gdy na początku rządów polskich na Pomorzu X. Czapla próbował wskrzesić zapomniane prace Wydziału, nie znalazł tylu chętnych, aby móc myśleć o stałych jakichś posiedzeniach. Wreszcie zainteresował się losem zapomnianego Towarzystwa X. biskup Okoniewski, który dnia 7 listopada 1926 roku dokonał w auli Seminarium uroczystej inauguracji nowozorganizowanego Wydziału [129]). Pierwszy referat teologiczny wygłosił X. prałat Sawicki na temat „Teologii Wittiga", drugi zaraz po nim X. A. Mańkowski na temat dziejów teologii w Polsce dawniejszej. Następowały potem z przerwami krótszymi lub dłuższymi inne referaty. Niestety podczas ostatniej wojny zaginęła księga protokólarna, tak że tylko niektóre tematy można zrekonstruować z pamięci. Tak więc X. Raszeja mówił na temat „Waloryzacja i sumienie", X. Cichowski o duchu Kościoła Wschodniego i Zachodniego, X. Hugon Ruchniewicz „O palingenezie", X. Liedtke o pelplińskim egzemplarzu biblii Gutenberga i o biskupie chełmińskim Kropidle jako przedstawicielu Caritas, X. prefekt Jan Manthey o stosunku stylów kościelnych do idei liturgii kościelnej i o duchu zakonu benedyktyńskiego, X. proboszcz Krefft ze Subków o chrystocentrycznych kościołach nowoczesnych, X. Franciszek Manthey o teorii Einsteina, o historiozofii Słowackiego i o narodowym socjaliźmie.

Seminarium witało jako gości nie tylko prelegentów miejscowych, ale nieraz i przyjezdnych. W pamięci ówczesnych alumnów utrwalą się zapewne na długo odwiedziny Seminarium wileńskiego, którego alumni podziwiali przede wszystkim fakt, że w Pelplinie skrzynka pocztowa znajduje się na zewnątrz seminarium — czyli, że wolno klerykom korespondować bezpośrednio z swymi rodzinami. — Pamiętna też była wizytacja Seminarium w styczniu 1936 roku, której dokonał O. Anzelm, wizytator apostolski dla wszystkich seminariów duchownych na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Tym samym jednak doszliśmy do czasów najnowszych, — a trzeba mieć w pamięci słowa Lukana, który w podobnym wypadku pisał: „Ad hoc aevi secreta prodere mundo — Fas non nobis" (Phars. X, 194)...

Ruch ilościowy alumnów za czasów X. biskupa Okoniewskiego przedstawiał się następująco: w roku akademickim 1926/27 było

[129]) Klawek, „O naszych towarzystwach teologicznych", w: „Nasza myśl teologiczna I". Lwów 1930, str. 254 i 261.

w IV kursie 11 alumnów, w III — 16, II — 35, a w I — 43, do których należał jeszcze bawiący wówczas na studiach we Lwowie Franciszek Manthey. W roku akademickim 1927/28 na IV kursie było 13 alumnów, bez J. Smoczyńskiego i J. Stryczka, studiujących w Warszawie, na III kursie 31, bez A. Liedtkiego w Warszawie, na II kursie 42 i na I — 38. Rok studiów 1928/29, pierwszy pięcioletni, obejmował w murach seminaryjnych na V kursie 12, na IV — 31, na III — 39, na II — 39, na I — 52; do nich należał także alumn IV kursu Liedtke, bawiący w Warszawie. Liczby na rok 1929/30 są następujące: V kurs 29, bez Feldkellera i Kühna w Warszawie, IV kurs 39 oraz urlopowany Elwertowski, III kurs 36 i urlopowany Chyliński, II kurs 47, I kurs 40. Statystyka na rok akademicki 1930/31 wygląda następująco: V kurs 39 i Kühn w Warszawie, IV kurs 33 i 1 „in commeatu", III kurs 47 i 1 „in commeatu", II kurs 39, I kurs 44. W roku 1931/32 było na kursie V — 32, IV — 43, III — 36 (i 2 urlopowanych), II — 42 (i 1 urlopowany), I — 42. W roku 1932/33: V kurs — 42, IV — 33, III — 40, II — 40, I — 44; w roku 1933/34: V kurs 31, IV — 39, III — 36, II — 41, I — 34. W roku akademickim 1934/35 studiowało w Pelplinie na V kursie 36 i 1 z diecezji gdańskiej, na IV — 35, na III — 40, na II — 33, na I — 36. Rok następny 1935/36 obejmował w Pelplinie 33 alumnów na V kursie, 40 na IV, 31 na III, 32 na II, 26 na I. Rok akademicki 1936/37 podaje następującą frekwencję: VI kurs 31, V — 33, IV — 34, III — 30, II — 23, I — 34; rok 1937/38: VI — 32, V — 35, IV — 25, III — 24, II — 26, I — 27. Rok wreszcie ostatni przed wojną 1938/39 obejmował w murach pelplińskich 34 alumnów na VI, 24 na V, 22 na IV, 28 na III, 26 na II i 24 na I kursie; poza tym na pierwszym kursie był jeden wolny słuchacz, Marian Sikorski. Jeżeli zestawimy te liczby nie uwzględniając kursów, frekwencja w poszczególnych latach przedstawia się następująco: 1926/7 — 105 plus 1, 1927/8 — 124 plus 3, 1928/9 — 173 plus 1, 1929/30 — 191 plus 4, 1930/31 — 202 plus 3, 1931/32 — 195 plus 3, 1932/33 — 199, 1933/34 — 181, 1934/35 — 180 plus 1, 1935/36 — 162, 1936/37 — 185, 1937/38 — 169, 1838/39 — 158 plus 1. Największe nasilenie było zatem w latach około 1931/32.

N a z w i s k a k s i ę ż y n e o p r e z b i t e r ó w, wyświęconych za czasu X. biskupa Stanisława Wojciecha Okoniewskiego, są następujące:

Dnia 11 czerwca 1927 roku otrzymali święcenia XX. Wiktor Brząkała, Ludwik Gasiński, Alfons Górny, Franciszek Grabański, Bolesław Knitter, Klemens Ponka, Franciszek Priss, Jan Schwanitz i Franciszek Wilczewski. — Dnia 1 stycznia 1928 został wyświęcony X. Franciszek Manthey, w tym samym roku dnia 23 września XX. Józef Smoczyński i Jan Stryczek. — W dniu 17 marca 1929 roku stanęli przed ołtarzem XX. Franciszek Chylewski, Jan Dettlaff, Leon Etter, Bronisław Jagła, Nikodem Januszewski, Alfons Kądziela, Alojzy Kałduński, Alojzy Kowalkowski, Antoni Liedtke, Jan Manthey, Władysław Megger, Władysław Rolbiecki, Władysław Wielewski. W tym samym jeszcze roku, dnia 21 grudnia 1929, otrzymali prezbiterat XX. Franciszek Aszyk, Franci-

szek Baumgart, Franciszek Bielicki, Władysław Brzóskowski, Bernard Burdyn, Anastazy Fierek, Bernard Goebel, Leon Główczewski, Wojciech Główczewski, Alfons Gończ, Oskar Hermańczyk, Jan Jakubowski, Józef Kalinowski, Walerian Kinka, Bernard Kręcki, Maksymilian Mańkowski, Alfons Mechlin, Józef Miszewski, Jan Mykowski, Franciszek Przybisz, Paweł Redmer, Konrad Scheffler, Jan Schlumm, Franciszek Smagliński, Stefan Wydrowski, Mieczysław Zalewski, Tadeusz Zapałowski, Alfons Zieliński. — Dnia 20 grudnia 1930 roku stanął przed swym Biskupem bardzo liczny poczet diakonów celem odebrania święceń kapłańskich: byli to XX. Józef Bystroń, Jan Cyrankowski, Tadeusz Danielewicz, Wojciech Gajdus, Stanisław Gronowski, Józef Grützmacher, Tadeusz Grzechowski, Stanisław Jarzębowski, Edmund Kamrowski, Stefan Kinka, Franciszek Kirstein, Bolesław Klementowski, Kazimierz Klewicz, Brunon Koziorzemski, Jerzy Kuhn, Paweł Małachowski, Jan Minett, Alfons Muzalewski, Łucjan Odya, Albin Ossowski, Konrad Piątkowski, Stefan Piesik, Hubert Raszkowski, Paweł Rynkowski, Józef Ruchniewicz, Leonard Rzóska, Paweł Szarowski, Józef Szczepański, Brunon Szymański, Stefan Trzciński (obecny kanclerz Kurii Biskupiej), Narcyz Turulski, Józef Tuszyński, Antoni Węgielewski, Zygmunt Wiecki, Alfons Wysiecki, Paweł Zieliński, Wojciech Zieliński, Franciszek Żur, Mieczysław Żurek. — Dnia 19 grudnia 1931 roku zostali wyświęceni XX. Tadeusz Broniszewski, Stefan Bunikowski, Bernard Czapliński (obecny biskup-sufragan), Eryk Deskowski, Leon Dzienisz, Jan Gajkowski, Otton Glock, Walerian Kabattek, Paulin Kalinowski, Józef Kita, Alojzy Klinkosz, Wojciech Klonkowski, Feliks Klonowski, Franciszek Krzywdziński, Józef Labon, Bronisław Labuda, Edmund Landmesser, Józef Lemańczyk, Arkadiusz Liss, Roman Makowski, Antoni Miętki, Jan Ossowski, Wacław Preiss, Czesław Racki, Franciszek Romanowski, Feliks Sójkowski, Paweł Szynwelski, Antoni Troszyński, Jan Thiel, Stanisław Żurek. Dnia 17 grudnia 1932 roku otrzymali święcenia kapłańskie XX. Jan Achtabowski, Bronisław Bartkowski, Józef Bigus, Franciszek Chyliński, Leon Degner, Jan Dettlaff II, Marian Drapiewski, Teofil Falkowski, Franciszek Gliszczyński, Walerian Główczewski, Julian Heinig, Walter Hoeft, Leon Jank, Leon Januszewski, Tadeusz Jasiński, Józef Juchta, Jan Kajut, Antoni Kasprzycki, Zygfryd Kowalski, Stanisław Krause, Leon Kuchciński, Bolesław Łosiński, Jan Martenka, Stanisław Niklas, Stanisław Nowak, Brunon Olkiewicz, Tadeusz Olszewski, Zygfryd Piechowski, Leon Poeplau, Henryk Schmelter, Stanisław Sowiński, Bernard Sychta, Alfons Sylka, Stanisław Szczypiński, Franciszek Szybowski, Franciszek Szynalewski, Alfons Tissler, Zygmunt Trzebiatowski, Zygmunt Tyniecki, Alfons Wetrowski, Józef Węgielewski. — Dzień 23 grudnia 1933 roku był dniem święceń dla następujących neoprezbiterów: XX. Bronisław Burczyk, Władysław Ciechorski, Feliks Dama, Edmund Engler, Karol Glamowski, Kazimierz Głowacki, Edwin Graczyk, Kazimierz Janiszewski, Jan Jankowski II, Konrad Kamiński, Edmund Klebba, Marian Kończewski, Józef Kowalski, Władysław Landowski, Józef Lehmann, Jan Lewrenc, Leon Michałowski, Edmund Nagórski, Brunon Riebandt, Franciszek Ruciński, Walter Śpica,

Stanisław Sredzki, Mieczysław Sumiński, Józef Szarkowski, Marian Szczurkowski, Brunon Szylicki, Aleksander Wilamowski, Feliks Windorpski, Jan Zakrzewski. — Dnia 14 stycznia 1934 roku stali się kapłanami XX. Franciszek Fierek, Paweł Guttmann i Ernest Wohlfeil, dnia 23 grudnia tegoż roku X. Juliusz Sielski. — Dzień 15 czerwca 1935 roku obchodzą jako dzień święceń kapłańskich XX. Wilmar Bannach, Paweł Brzeziński, Łucjan Dambek, Bolesław Delewski, Gerard Dysarz, Brunon Echaust, Aleksy Gburek, Arnold Goetze, Miłosław Górnowicz, Franciszek Hinz I, Edward Jankowski, Paweł Jankowski, Feliks Kamiński, Witold Kiedrowski, Otton Konrad, Konrad Kopański, Józef Koszałka, Józef Kupper, Jan Lesiński, Kazimierz Litewski, Paweł Łubiński, Leon Megger, Jan Nowicki, Ksawery Okroy, Alojzy Piórkowski, Ludwik Rosiak, Franciszek Roskwitalski, Józef Rotta, Józef Ryngwelski, Erhard Staniszewski, Stanisław Stefaniak, Alfons Szczepański, Alojzy Ścisłowski, Alfons Tęgowski, Augustyn Warczak, Józef Wierzchowski, Brunon Wilczewski, Ignacy Wojewódka. — Dnia 14 marca 1937 roku stanęli przed swym Biskupem celem „nałożenia im rąk prezbiteratu": XX. Bolesław Bielicki, Jan Bieńkowski, Brunon Binnek, Bronisław Boniecki, Józef Bruski, Feliks Burczyk, Ignacy Chmurzyński, Albin Derdau, Aleksander Doering, Józef Dydymski, Ambroży Dykier, Piotr Dunajski, Augustyn Dziarnowski, Stefan Frelichowski, Jan Gliszczyński, Józef Grajewski, Witold Kalinowski, Jan Kaznowski, Franciszek Licznerski, Józef Łobocki, Bolesław Łożyński, Mieczysław Manikowski, Franciszek Ostrowski, Leon Rompca, Antoni Sobisz, Zygmunt Szulc, Franciszek Wagner, Konrad Wedelstaedt, Franciszek Wieczorkowski, Alfons Żurek. — Dnia 11 czerwca 1938 roku zostali wyświęceni XX. neoprezbiterzy Władysław Białczyk, Jan Bistram, Henryk Chyliński, Bernard Cisewski, Józef Czapiewski, Antoni Dąbrowski, Jan Danielewicz, Franciszek Hinz II, Teodor Kalinowski, Kazimierz Kalisz, Antoni Kłos, Leonard Knuth, Joachim Konkolewski, Stanisław Kotewicz, Franciszek Krajewski, Alfons Kropidłowski, Wacław Kuca, Stefan Kwiatkowski, Ignacy Lenckowski, Stanisław Manikowski, Franciszek Nogalski, Jan Ossowski II, Stanisław Pisarek, Kazimierz Schliep, Jan Schulz, Bronisław Sitkiewicz, Alfred Skowroński, Paweł Świtalski, Brunon Szuca, Bronisław Trzciński, Heliodor Zieliński; dnia 18 grudnia 1938 roku w ślad za swoimi kolegami poszedł X. Stefan Czepek. Ostatnie święcenia kapłańskie przed wybuchem wojny otrzymali XX. Ludwik Angryk, Wiktor Belczewski, Ignacy Budzisz, Edmund Flemming, Roman Galikowski, Brunon Głombiewski, Władysław Górski, Franciszek Grucza, Mieczysław Handau, Tadeusz Hinz, Franciszek Kędzierski, Paweł Klamann, Edmund Kleybor, Marian Koliński, Zygmunt Lewandowski, Franciszek Lipski, Edmund Makowski, Marian Metler, Władysław Mówka, Anastazy Nagórski, Józef Odya, Jan Renk, Marian Rudnik, Aleksander Rutecki, Brunon Schliep, Jan Skwiercz, Alfons Strzyżewicz, Edmund Wohlfeil, Franciszek Wojnowski.

Gdy młodzi ci księża opuszczali po otrzymaniu święceń mury Seminarium, nikt z nich nie przypuszczał, że większość tego kursu wraz z kursami poprzednimi złoży swe życie w ofierze już po paru tygodniach, i że

Seminarium na długie lata będzie zamknięte. Dnia 1 września 1939 roku wybuchła druga wojna światowa, straszniejsza od wszelkich wojen poprzednich. Wojska niemieckie po paru dniach zajęły całe Pomorze, a wraz z nim i Pelplin. W Seminarium duchownym zakwaterowało się wojsko, potem służba robocza i organizacje partyjne. Niestety — jak wiadomo [130]) — nie zadowolono się kwaterunkiem; obrabowano mieszkania profesorów i pokoje kleryków, zniszczono większość ich książek i zapisków, w części spalono lub wywieziono bibliotekę wielką i rozwalono pomnik teologów przed gmachem seminaryjnym. Co jednak znacznie gorsza: zaczęły się po całej diecezji prześladowania i mordowanie księży, rozciągające się także na kleryków. Zamordowani zostali podczas tej pożogi X. rektor Józef Roskwitalski i XX. profesorowie Bolesław Dąbrowski, Maksymilian Raszeja, Jan Wiśniewski i Józef Smoczyński; wygnany z Pomorza X. Kazimierz Bieszk umarł po wojnie w Badenii. Reszta grona poszła w rozsypkę. Z alumnów ponieśli śmierć męczeńską w stronach rodzinnych Józef Stella, Edward Olszewski, Czesław Wolski, Franciszek Chyła i Jan Lidzbarski, w obozach zginęli Bernard Jaruszewski, Bogdan Jasiniecki i Maksymilian Behrendt — pierwsi w Mauthausen, ostatni w Dachau. W Ufie zmarł dnia 22 października 1945 roku Leon Otlewski. Polegli zaś w czasie wojny Antoni Brocki, Brunon Lalowski, Józef Weiland, Teodor Peplinski, Józef Krzemiński, Franciszek Janikowski i Tadeusz Pankiewicz. W nieznanych okolicznościach zginął przy ewakuacji Torunia alumn Bolesław Ledochowski. — W Seminarium samym powstała szkoła policyjna, czynna tu aż do 1945 roku.

Po walkach wiosennych 1945 roku i ustąpieniu wojsk budynek seminaryjny przedstawiał straszny widok, — smutniejszy chyba, niżeli ongiś po husytach i Szwedach za czasów cysterskich!... Nie starczyło jednak płakać nad ruiną dawniejszej chudoby, lecz trzeba było ochoczo zabrać się do dzieła odnowy. Opis tego odnowienia Seminarium po wojnie 1939—45 roku, wyczerpujące przedstawienie prac pierwszego prokuratora powojennego, X. dra Wacława Preissa, przyjazd nowych władz diecezjalnych oraz kleryków dawniejszych i nowowstępujących pozostawić musimy już piórom innym, bo właśnie podczas wojny skończyło się pierwsze stulecie Seminarium pelplińskiego, trwające od 1829 roku do walki kulturnej i od 1888 roku do drugiej wojny światowej...

Gdy w wrześniu 1945 Administrator Apostolski diecezji Chełmińskiej X. dr Andrzej Wronka, i nowy regens Seminarium, X. Józef Grochocki, otworzyli nowy rok studiów, zainaugurowali tym samym nowe stulecie Seminarium, którego dzieje spoczywają jeszcze w łonie niedostępnych dla nas planów Boskiej Opatrzności.

KONIEC CZĘŚCI PIERWSZEJ

---

130) „Męczeństwo duchowieństwa pomorskiego 1939—1945", Pelplin 1947; Qui nos praecesserunt cum signo fidei". Orędownik Diec. Chełm. 1947, str. 151 nn; „Et in morte non sunt separati", tamże, str. 21[illegible] nn; „Kapituła katedralna chełmińska w Pelplinie podczas wojny 1938—45 roku", tamże, str. 413 nn.; X. Henryk Malak, „Klechy" w obozach śmierci, Schwäbisch-Gmünd 1948.

B I B L I O G R A F I A

X. R. Tomanek, MSZALIK NIEDZIELNY. — Katowice 1948, Księgarnia św. Jacka, ul. św. Wawrzyńca 57. Stron 640, cena 450 zł.

Biskup Griffin w Trenton (Stany Zjednoczone A. P.) zarządził w swej diecezji rok „propagandy" Mszy św., t. zw. „Rok mszalny", celem wtajemniczenia wiernych w ducha i piękno obrzędów Mszy św. Plan działania polegał na tym, że przez cały rok kaznodzieje co niedzielę wyjaśniali obrzędy Mszy św., a jeden z kapłanów w czasie Mszy św. z mszalikiem w ręku dyskretnie objaśniał jej tekst. Skutek był ten, że dziś uczestniczenie we Mszy św. stało się w tej diecezji świadomym obowiązkiem podejmowanym przez wiernych z całą ochotą serca, a w ciągu roku w małej tej diecezji rozeszło się 30.000 egz. Mszalika. — U nas w Polsce zrozumienie wartości ofiary Mszy św. u ogółu wiernych nie jest tak powszechne. Ale wielkim krokiem naprzód pod tym względem jest nowe, ulepszone wydanie „Mszalika niedzielnego" X. R. Tomanka, dokonane przez Księgarnię św. Jacka w Katowicach. Dzięki swoim zaletom udostępni on najszerszym warstwom przebogate skarby liturgii mszalnej. Zalety jego są: nadzwyczaj prosty układ, który umożliwia korzystanie z niego bez wszelkich trudności. Staranny układ tekstu oraz zwięzłe objaśnienia, czyniące go zrozumiałym nawet dla najprostszych umysłów. — Obszerny dodatek obejmuje hymny, litanie, pieśni i objaśnienia sakramentów. — Szata zewnętrzna jest piękna, format zgrabny i cena niska. Kto raz weźmie do ręki ten mszalik, już go nigdy z ręki nie wypuści.

X. Dr Władysław Śpikowski, NASZ UDZIAŁ WE MSZY ŚWIĘTEJ. Studium dogmatyczno-liturgiczne. — II Wydanie. Poznań 1947, Instytut Wydawniczy „Kultura". Stron 68.

Jakże na czasie jest dziś przypomnienie obowiązku czci Bożej, a równocześnie wskazanie jej treści dogmatycznej. Oto wszystko, co zawiera broszura X. dra Władysława Śpikowskiego na temat naszego udziału we Mszy świętej. — W nawiązaniu do pięknego obrazu parafii, zgromadzonej przy ołtarzu obok swego Proboszcza, z listu pasterskiego J. E. X. Kard. Augusta Hlonda, wskazuje autor na cztery sposoby uczestniczenia w świętej Ofierze: Bądźmy współofiarującymi — to pierwszy sposób udziału we Mszy św. Uwielbienie, dziękczynienie, prośba, a po upadku grzechowym przebłaganie — te akty należne ze strony człowieka Bogu, jako Bytowi koniecznemu, znajdują swe adekwatne wypełnienie w Ofierze Mszy św. Msza św. jest prawdziwą ofiarą. Z uznaniem podkreślić trzeba, że autor w swych wywodach oparł się na treści encyklik papieskich,, o Mistycznym Ciele Chrystusa" oraz „Mediator Dei". W myśl encykliki „Mediator Dei" wyjaśnia Autor istotę Ofiary Mszy świętej w oparciu o teorię kard. Billot'a o t. zw. mistycznym uśmierceniu (por. X. Eugeniusz Florkowski: „Istota Mszy św" w Ruchu Biblijnym i Liturgicznym I, 2 str. 72—78). — Po tych rozważaniach ściśle dogmatycznych omawia Autor w sposób praktyczny i poglądowy wnioski liturgiczne i je konkretyzuje: Msza św. jest ofiarą, z której korzysta cały Kościół. A więc bliżej do źródła! Bądźmy współofiarami —

to drugi sposób naszego udziału we Mszy świętej. Mistycznie zabity Jezus wymaga przejścia od zewnętrznego daru ofiarnego do ducha ofiarnego. Msza św. niedzielna z jej treścią liturgiczną jest wtedy środkiem naszej żywotnej łączności z Chrystusem i Kościołem. — Bądźmy świadkami ostatniej Wieczerzy — to trzeci sposób udziału we Mszy świętej. Trzeba przemedytować ten rozdział o budowie mszalnej i pełni miłości Chrystusa przy tej Uczcie ofiarnej. Streszcza się ten rozdział w ostatnich słowach: „Bądźmy rzeczywistymi uczestnikami Ostatniej Wieczerzy Pańskiej“. — Stańmy się wreszcie świadkami krwawej Męki Chrystusowej na krzyżu — to czwarty sposób udziału we Mszy Świętej. Na tle historycznym Męki Pańskiej wykazuje autor, że Msza św. nie jest pamiątką ofiary na krzyżu, lecz jest prawdziwą ofiarą pamiątkową. My jesteśmy świadkami nie tylko ze strachu, jak rzesze bijące się w piersi, ale jak setnik, dobry łotr, Maria Magdalena, Św. Jan, Najśw. Maryja Panna Współodkupicielka staje się Matką ludzkości. I my przez Mszę św. stajemy się współodkupicielami. — Caeterum censeo: Jestem przekonany, że broszura ta winna się znaleźć w ręku księży katechetów, w ręku młodzieży i wiernych. Należy ją przeczytać przemyśleć i częściami spopularyzować. Życzyć sobie trzeba, by książka ta stała się bodźcem do nowych prac z tej dziedziny, a szczególnie do rozwoju owianej tym duchem pieśni mszalnej! XPL

H. Ettensperger, W SŁUŻBIE OŁTARZA. — Wyd. Archidiecezjalny Komitet Ofiarowania, Poznań, ul. Grobla 1. Cena 395 zł.

Książka podaje w sposób zwięzły, popularny najważniejsze wiadomości liturgiczne oraz praktyczne wskazówki, jak wykonać najgłówniejsze czynności liturgiczne. Nadaje się doskonale dla Kółek Ministrantów, dla zakrystianów oraz organistów. Szczególnie można ją polecić kandydatom przygotowującym się do egzaminu organistowskiego.

J. Gr.

S. M. Renata od Chrystusa, Niepokalanka: VIVERE CUM ECCLESIA, Rozważania liturgiczne na poszczególne okresy i święta roku kościelnego, I Adwent. — Kraków 1948. Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, ul. Rakowiecka 18. Str. 112.

Polecamy te przepiękne i pouczające rozważania szczególnie do użytku inteligencji i parafian interesujących się ruchem liturgicznym. Wyjdą w roku 1949: II Boże Narodzenie — Trzech Króli, III Święta w porze zimowej i wiosennej, IV Wielki Post, V Wielkanoc, VI Zielone Świątki, VII Święta w porze letniej, VIII Święta w porze jesiennej I, IX Święta w porze jesiennej II, X Suche Dni i niedziele po Zielonych Świątkach.

Wydawca: Kuria Biskupia Chełmińska w Pelplinie, pow. Tczew, woj. Gdańskie. — Redaktor: X. Wik. Gen. Franciszek Kurland w Pelplinie. — Administracja „Orędownika Diecezji Chełmińskiej“: Toruń, ul. P. Maryj 2. (P. K. O. nr VI-1135 Bydgoszcz). — Czcionkami Państwowych Toruńskich Zakładów Graficznych w Toruniu, ul. Rabiańska 15/17. — Nr zam. 3284 — 5 11 1948 — 830 — E 484694. 61 x 86. Drukowy satyn. kl. VII. 70 g.